3464441 **

Publicado en 1798, EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES (1798) es el último libro que dio a la imprenta IMMANUEL KANT (1724-1804). Dividida en tres partes, la obra trata del papel que deben desempeñar los filósofos en la universidad, reivindicando un espíritu crítico que hace ocupar a la filosofía el ala izquierda del parlamento universitario con el fin de preservar los intereses de la razón y de la verdad frente a los dictados dogmáticos del poder político, siempre según los objetivos programáticos de la Ilustración. Esta nueva edición castellana, traducida, prologada y anotada por Roberto R. Aramayo, presenta el ensayo kantiano ateniéndose al esquema planteado por el autor para dicho texto e incluye un epílogo a cargo de Javier Muguerza. Otras obras de Kant en esta misma colección: «Crítica de la razón práctica» (H 4411), «Fundamentación para una metafísica de las costumbres» (H 4430) y «La Religión dentro de los límites de la mera Razón» (H 4427).

ISBN 84-206-5516-3
9 788420 655161

El libro de bolsillo

Humanidades
Filosofía



H 4441 Immanuel Kant El conflicto de las Facultades



Immanuel Kant

El conflicto de las Facultades

Edición de Roberto R. Aramayo



Filosofía
Alianza Editorial

Humanidades

Immanuel Kant

El conflicto de las Facultades

en tres partes

Versión castellana y estudio preliminar
de Roberto R. Aramayo

Con un epílogo de Javier Muguerza



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten* (1798)

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: Ángel Uriarte

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-5516-3
Depósito legal: M. 01.819-2003
Impreso en EFCA, S. A.
Printed in Spain

Estudio preliminar
La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario

> La Facultad filosófica ocupa un escalón muy inferior bajo esa poderosa coalición. Así suele decirse, por ejemplo, que la filosofía es la *sierva* de la teología (e igualmente de las otras dos [Facultades superiores]). Pero no se aclara «si va detrás de su graciosa señora, sujetándole la cola del manto, o si más bien la precede iluminándola con su antorcha».
>
> KANT, *Hacia la paz perpetua,* Ak. VIII, 369.

1. *Un texto fraguado en el crisol de la censura*

El conflicto de las Facultades es el último libro publicado por Kant, ya que apareció en el otoño de 1798, al mismo tiempo que la *Antropología en sentido pragmático*[1]. Su progresiva decadencia física le impidió dar a la imprenta ninguna otra obra durante los casi seis años que le quedaron de vida. La historia del texto que aquí se presenta es muy singular. Este libro probablemente no se hubiera urdido sin contar con el poderoso acicate de la censura, que casi pudiera figurar como «coautora» del texto. A decir verdad, no fue la única ocasión en que ocurrió esto. Sus problemas con los censores ya habían provocado anteriormente la redacción de otro escrito. Me refiero al conocido como *Teoría y práctica*[2] (1793), que fuera publi-

1. Obra de la que contamos con una versión castellana realizada en 1935 nada menos que por José Gaos; cfr. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático,* Alianza Editorial, Madrid, 1991.
2. Cuyo título exacto es *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* y que yo mismo he publicado en castellano; cfr. I. Kant, *Teoría y práctica,* Tecnos, Madrid, 2000 (1986[1]).

cado en el *Berlinische Monatsschrift*, la revista mensual editada en Berlín por J. E. Biester y de la que Kant fue un asiduo colaborador.

Este opúsculo vino a cubrir el hueco dejado por otro artículo censurado. Pues, cuando lo que poco más tarde se convertiría en el segundo capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*[3] (1794) no pudo ser publicado allí –donde ya había visto la luz el primer capítulo de dicha obra–, al no contar con el beneplácito de los censores, Kant propuso al director de la mencionada revista[4] sustituir aquel escrito por otro trabajo sobre moral, aparentemente mucho menos conflictivo y con el cual pretendía salir al paso de ciertos comentarios que Garve había formulado en torno a sus principios éticos. Sin embargo, esta oferta inicial fue ampliada luego, añadiéndose dos apartados más[5] en los que vino a expresar por primera vez su pensamiento acerca del derecho y la política, reivindicando por cierto la *libertad de pluma* como el único, pero irrenunciable, paladín de los derechos del pueblo[6]. Imponer un credo confesional como algo inmutable y eterno supondría un «contrato nulo de suyo, al contravenir el destino y los fines de la humanidad»[7], escribirá en *Teoría y práctica*, repitiendo el razonamiento hecho nueve

3. Texto traducido por Felipe Martínez Marzoa en 1969 y que ha sido reimpreso varias veces por Alianza Editorial.
4. Cfr. Carta de Kant a J. E. Biester del 30.7.1792; Ak. XI. 349-50.
5. Se diría que a Kant le gustaba seguir el patrón de las tres *Críticas* y no sabía renunciar a componer trilogías, habida cuenta de que, al igual que *Teoría y práctica* (1793) terminó por tener tres partes en lugar de sólo una, como había previsto inicialmente, tampoco se decidió a publicar *El conflicto de las Facultades* (1798) hasta que le pudo añadir su tercera y última sección. Esta especie de manía por las tríadas podría completarse con otros datos, como el que la *Fundamentación* tenga tres capítulos o la propia estructura de las *Críticas*, siempre divididas en Analítica, Dialéctica y Metodología.
6. Cfr. *Teoría y práctica*, Ak. VIII 304; ed. cast. cit., p. 47.
7. Cfr. *ibid.*, 305; p. 48.

años antes en *Qué es la Ilustración* (1784): «Semejante contrato es absolutamente nulo e inválido, y seguiría siéndolo, aun cuando quedase ratificado por el poder supremo, la Dieta imperial y los más solemnes tratados de paz»[8].

En 1890 Dilthey publicó un trabajo titulado «El conflicto de Kant con la censura en torno al derecho de una libre investigación religiosa»[9]. Allí aparecieron los dos borradores hasta entonces inéditos del prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*[10], que Kant escribiese arrebatado por un ataque de indignación, tras haber degustado el amargo sabor de la censura. Este incidente determinó que la redacción del prólogo a esta obra hubiera de ser pulida hasta tres veces. En el primer borrador Kant se olvida de toda concesión a la diplomacia y habla del deber del filósofo, común al de todo buen ciudadano, de no inmiscuirse para nada en los derechos de una fe revelada, «máxime cuando esa intromisión se halla bajo la custodia e incluso la interpretación de ciertos funcionarios que no tienen necesidad alguna de razonar, sino tan sólo de ordenar cómo debe juzgarse conforme a esa fe y profesarla públicamente. Este privilegiado colectivo también cuenta, sin embargo, con límites a su competencia, cual es la no intromisión en la actividad profesional del filósofo y pretender demostrar o impugnar sus dogmas mediante la filosofía; alguno de tales funcionarios debiera comprender que no es ésa su misión y desistir así de su impertinencia»[11].

8. Cfr. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 39. Hace muy poco he publicado una versión castellana de dicho texto en la revista *Isegoría* 25 (2001), pp. 287-291.
9. Cfr. Wilhelm Dilthey, «Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3 (1890), 418-450.
10. Que se hallan recogidos en mi *Antología de Kant*, Península, Barcelona, 1991, pp. 163-172.
11. Cfr. Ak. XX 427-428; ed. cast. cit., pp. 163-164.

Kant se va jaleando a sí mismo y su irritación sube de tono hacia el final, donde dice: «Si se sigue por ese camino y se confiere al clero, además del poder que le ha sido concedido para llevar a cabo su tarea, el privilegio de someter todo a su examen, reconociéndosele asimismo el derecho de juzgar si algo es o no asunto de su competencia por encima de la instancia de cualquier otro tribunal, todo está perdido para las ciencias y pronto retornaríamos a los tiempos de los escolásticos, cuando no cabía ninguna otra filosofía salvo la modelada de acuerdo con los principios aceptados por la Iglesia o, como en la época de Galileo, la única astronomía posible será la consentida por el teólogo bíblico de turno, que nada entiende de esa materia»[12].

Por supuesto, la prudencia irá ganando terreno a la indignación y estos pasajes quedarán matizados en la versión definitiva. De hecho, el segundo borrador presenta ya muchos puntos en común con el prólogo publicado finalmente. Pues también allí se nos habla de que la religión es incapaz de sobrevivir mucho tiempo en contra de la razón, que debe defender sus derechos con toda franqueza y tenacidad para propiciar la confluencia de la revelación con ella, recomendando a la todopoderosa teología bíblica no luchar contra su rival más peligroso, la filosofía, que más bien debería tomar como su guía, «pues ya no es posible imaginarla como antaño cual una sierva que sigue sus pasos»[13]. Este último aserto sería incluido después en *El conflicto de las Facultades* (1798) y también en el «Artículo secreto» de *Hacia la paz perpetua* (1795), que fue añadido en la segunda edición de 1796, acaso animado por el gran éxito que alcanzó la primera, que además de agotarse con gran rapidez había sido traducida inmediatamente

12. Cfr. Ak. XX 431-432; p. 166. Cfr. este pasaje con el del prólogo finalmente publicado en la primera edición de *La religión...* (Ak. VI 8); ed. cast. cit. p. 23.
13. Cfr. Ak. XX 439; p. 170.

al francés[14]. Luego diré algo en relación con esta curiosa coincidencia en el uso de uno y el mismo símil.

Si cito estos borradores inéditos al prólogo de *La religión*, es porque me parece que nos encontramos ante la semilla del primer apartado de *El conflicto de las Facultades*, es decir, aquel que originariamente supuso el proyecto inicial en su totalidad[15]. Parece obvio que al principio Kant únicamente planeó ejemplificar el conflicto entre la Facultad «inferior» (la filosófica) y las otras tres llamadas «superiores»[16], a través del conflicto de competencias entre teólogos y filósofos. El 13 de diciembre del año 1793 Kant escribe a Kiesewetter que se imponía pronunciarse contra esa temible coalición compuesta por los censores para denunciar sus abusos; «censurar un libro y corregir un ejercicio son dos ocupaciones totalmente distintas que presuponen capacidades totalmente diferentes. Suscitar alarma allí donde hay sosiego y paz es por ahora el tono de la época, ante lo cual uno tiene que armarse de pa-

14. Esta primera versión francesa, titulada *Projets de paix perpétuelle* y que apareció en Berna el mismo año de 1795 no contó con el visto bueno del autor, como sí lo hiciera la publicada en París, un año después, con el anexo del «Artículo secreto» y cuyo título era éste: *Projet de paix perpétuelle. Traduit de l'Allemand avec un nouveau supplément de l'auteur* (cfr. Ak. VIII 507). Del enorme impacto que tuvo la obra en París da cuenta una carta remitida por Carl Christian Kiesewetter a Kant el 25.11.1798 (cfr. Ak. XII 263-264).
15. Esta circunstancia justifica que se publicara esta primera sección por separado con una excelente introducción de José G. Caffarena; cfr. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Debate, Madrid, 1993; reimp. Trotta, Madrid, 1999.
16. Esta división en cuatro facultades fue importada por Alemania desde la Universidad parisina, que la había instaurado a partir del siglo XII. Su origen medieval concedía un lugar preeminente a la facultad de teología, que recibía la denominación de «superior» junto a las de jurisprudencia y medicina, mientras que a la de filosofía se le atribuía una función propedéutica y por ello se la denominaba «inferior». Cfr. Giuseppe Landolfi Petrone, *L'ancella della ragione. Le origine di «Streit der Fakultäten» di Kant*, Napoli, 1997, p. 157 nota.

ciencia, cumplir con la ley y postergar a otros tiempos más tranquilos el criticar los abusos de la policía literaria»[17]. Sin embargo, finalmente fueron los censores berlineses quienes, al negar el *imprimatur* a otro artículo de Kant -como veremos dentro de un momento- acabarían por inducirle a publicar la obra con nuevas adiciones, tal como la conocemos.

2. *La gestación de las tres partes del escrito*

Al final de su prólogo Kant advierte que, «bajo el título general de *El conflicto de las Facultades* reúno aquí tres trabajos confeccionados con muy distintos propósitos y en fechas bien diversas, pero que guardan sin embargo una unidad sistemática, al tener como denominador común el conflicto que se da entre la Facultad *inferior* con las tres Facultades *superiores*, por lo que decidí recogerlos en un solo volumen (para evitar su dispersión)» (Ak. VII 11). Cabe preguntarse por tanto cómo fueron surgiendo tales trabajos, redactados en diferentes momentos y con objetivos tan distintos. La correspondencia de Kant nos permite reconstruir evolutivamente esa prolongada gestación que duró casi cuatro años.

Cuando su amigo Stäudlin le propone a Kant colaborar en la nueva revista que acaba de lanzar, éste le responde lo siguiente: «La oferta de aceptar algún escrito mío en una revista teológica editada por Vd., donde pueda contar con plena libertad de prensa, no sólo me honra, sino que también me parece muy oportuna, porque podría servir para contener el ultraje de los hiperortodoxos (peligrosamente coaligados). Desde hace ya cierto tiempo tengo listo un ensayo concebido con esa idea bajo el título de *El conflicto de las Facultades* y albergaba la intención de mandárselo. Me parece interesante, porque no sólo dilucida el derecho de los estudiosos para examinar todas las cuestiones referentes a la religión estatal con anterioridad al juicio de la facultad *teológica*, sino también el interés de los gobernantes por propiciarlo e incluso por reconocer a la facultad *filosófica* un banco de oposición frente a la teológica. Pero temo que la censura, que tanto poder ostenta ahora en nuestro país, lo desacreditara y por ello he resuelto retener todavía este ensayo, en la esperanza de que una próxima paz quizá pudiera reportar también a este aspecto una mayor libertad para los juicios inocentes»[18]. Estas líneas están fechadas el 4 de diciembre del año 1794. Sin embargo, en febrero de 1795 Stäudlin seguía esperando recibir el texto para leerlo privadamente[19] y en marzo de 1796, tras la publicación de *Hacia la paz perpetua* y la firma del tratado de Basilea (por el cual Prusia dejó de luchar contra la república francesa) le vuelve a pedir que se lo mande, ahora junto al permiso para publicarlo en su revista[20]. Mas nunca lo recibió. Para resarcirle del incumplimiento de su promesa, Kant le dedicará el escrito aparecido en 1798[21].

El primer proyecto, por tanto, se ceñía enteramente al conflicto entre las facultades de filosofía y teología. Esto lo confirma la carta que Kant remitió el 5 de abril del año 1798 a Tieftrunk, quien se proponía publicar algunos opúsculos kantianos: «Desde hace varios años tenía una obra titulada *El conflicto de las Facultades*, pero cayó bajo la censura de Hermes y Hillmer. Ahora se podría dar a conocer; sin embargo, los partos de mi ingenio han sufrido otro contratiempo, ya

17. Cfr. la carta de Kant a Kiesewetter del 13.12.1793 (Ak. XI 458.)

18. Cfr. la carta de Kant a Carl Friedrich Stäudlin del 4.12.1794 (Ak. XI 514).

19. Cfr. la carta de Stäudlin a Kant del 21.2.1795 (Ak. XII, 6-7).

20. Cfr. la carta de Stäudlin a Kant del 6.3.1796 (Ak. XI 60-61).

21. El 1 de julio Kant le dice a Stäudlin que, al abarcar ahora otras materias, *El conflicto de las Facultades* no encajaría ya en su revista teológica y le anuncia que piensa dedicarle la obra (cfr. Ak. XII 245). El 9 de diciembre, al recibir el ejemplar que Kant le manda, Stäudlin le dice que con la dedicatoria «ha hecho mucho más de lo que me había prometido hace algunos años» (cfr. Ak. XII 268).

que un nuevo escrito titulado *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* fue remitido por mí al bibliotecario Biester para sus *Berlinische Bläter*[22] y no sé cómo llegó a manos de Eisenberg, el presidente de la ciudad[23], para su censura el 23 de octubre de 1797, o sea, en vida del anterior monarca[24], siéndole denegado el *imprimatur;* un incidente del que incomprensiblemente Biester no me informó hasta el 28 de febrero de 1798. Todo el mundo sabe cuán escrupulosamente me atengo con mis escritos a los límites de las leyes, pero tampoco quiero perder un trabajo tan laborioso y por eso, después de haberme dejado asesorar por un jurista, he decidido enviarlo a Halle por medio de mi editor Nicolovius, para buscar allí el placet gracias a su intercesión[25]; intentaré disponer que ambas piezas constituyan conjuntamente un libro; si le parece bien, el último también podría ser incluido por separado en la colección de mis escritos menores»[26].

Por otro lado, como Kant mismo nos recuerda en la tercera parte de *El conflicto,* Hufeland le había enviado el 12 de diciembre del año 1796 su libro *El arte de prolongar la vida humana*[27], instándole a pronunciarse sobre un tema respecto del cual el anciano filósofo era un testimonio viviente; sin embargo, el correo naval era extremadamente lento y Kant no lo recibió hasta marzo del año 1797, por lo que no acusó recibo sino el 19 de abril. En su respuesta decía lo siguiente: «se me ha venido a la cabeza la idea de esbozar una dietética, donde se observara por experiencia propia «el poder del *ánimo* sobre sus enfermizas sensaciones corporales», lo cual no es en mi opinión un experimento a menospreciar y merecería ser asumida por la medicina como un fármaco de índole psicológica»[28]. Unos meses después, en septiembre, Hufeland le recordará la promesa hecha[29], cosa que no podía dejar de halagar a quien, al terminar su primer mandato como rector en 1786, había disertado *Sobre la curación del cuerpo en tanto que materia de los filósofos*[30]. El resultado fue que Kant envió a Hufeland en febrero de 1798[31]

22. Estas *Hojas berlinesas* eran justamente las herederas del *Berlinische Monatschrift.*
23. Friedrich Philipp Eisenberg era también el director de la policía en Berlín.
24. Federico Guillermo II murió el 17 de noviembre de 1797 y Federico Guillermo III destituyó a Wöllner en marzo de 1798.
25. Para ver el modo en que Kant logró resolver este problema, cfr. Paul Menzer, «Zu Kants Zensurschwierigkeiten», *Kant-Studien* 23 (1919), pp. 380-382.
26. Cfr. carta de Kant a Johann Heinrich Tieftrunk del 5.4.1798 (Ak. XII 238-239). Tieftrunk acabó publicando las tres partes –aunque con un orden distinto– en el tercer volumen de sus *Immanuel Kants vermischte Schriften* (Halle, 1799), cuyos tres volúmenes fueron enviados a Kant en marzo de 1799 (cfr. la carta de Tieftrunk a Kant del 12.3.1799; Ak. XIII 510). Esta competencia comercial causó un serio perjuicio a la edición de Nicolovius –de la que todavía restaban 1.100 ejemplares en 1832 (cfr. Ak. VII 342)– y dio lugar a un pleito que se halla bien documentado en el trabajo de Arthur Warda titulado «El conflicto por el "Conflicto de las facultades"»: «Die Streit um den "Streit der Fakultäten"», *Kant-Studien* 23 (1919), pp. 391 y ss.; cfr. asimismo la carta de Tieftrunk a Kant del 7.6.1800 (Ak. XII 308-311 y Ak. XIII 514-515). En realidad Nicolovius publicó dos ediciones casi al mismo tiempo; las dos llevan el mismo título *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten,* von Immanuel Kant (Königsberg, 1798), pero una lleva la dedicatoria a Stävdlin y la otra no (cfr. Ak. VII 342).
27. Que a partir de su tercera edición (1805) se llamó *Macrobiótica.*
28. Cfr. carta de Kant a Christoph Wilhelm Hufeland del 19.4.1797 (Ak. XII 158 y XIII 449).
29. Cfr. la carta de Hufeland a Kant del 30.9.1797 (Ak. XII 204).
30. *De medicina corporis quae philosophorum est* (1786; Ak. XV 939-952); cfr. Reinhard Brandt, «Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist». Und woran starb Moses Mendelssohn?», *Kant-Studien* 90 (1999), pp. 354-366.
31. Cfr. carta de Kant a Hufeland del 6.2.1798 (Ak. XII 232 y XIII 475), donde le dice que, además de publicarlo en su *Journal,* también podría editarlo aparte con algún comentario suyo, tal como sucedió, pues Hufeland sacó también separatas del escrito en cuestión: *Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein,* von I. Kant (Königsberg und Jena, 1798).

su ensayo titulado *En torno al poder del ánimo para dominar sus sentimientos morbosos con sólo proponérselo* y la tercera parte se acabó publicando antes en una revista médica[32]. El 9 de mayo del año 1798 Kant escribe a Nicolovius para explicarle que, cuando autorizó a Hufeland para publicar este opúsculo por separado, «todavía no había concebido el plan de ampliar *El conflicto de las Facultades* a tres partes, para presentar así en un sistema el conflicto de la facultad *filosófica* con la teológica, la jurídica y la médica, tal como convine con Vd. antes de su partida. Me comenta que le falta el título de la obra completa. Creí que ya se lo había dado. Se llama *El conflicto de las Facultades en tres partes*»[33].

Así pues, estamos ante una obra cuyas partes fueron redactadas entre 1793 y 1797. La datación de sus distintos elementos ha resultado bastante polémica. Baste un ejemplo como botón de muestra. El 13 de octubre del año 1797 Kant escribió estas líneas a Tieftrunk: «bien pudiera ser que la muerte me sorprendiera en medio de tales preparativos. En ese caso nuestro profesor Gensichen encontraría en mi cómoda dos ensayos, de los que uno está totalmente acabado y el otro casi (desde hace más de dos años), sobre cuyo uso este profesor le daría entonces noticia –pero quede esto entre nosotros, pues quizá los publique yo todavía en vida»[34]. Para Karl Vorländer (el editor del texto en la Akademieausgabe) y otros muchos

32. En el número 5 del *Journal der praktischen Arzneykunde und Wundarzneykunst* (pp. 701-751), que apareció a principios del año 1798 en Jena. Petrone subraya los paralelismos que cabe detectar entre dicho texto y algunos pasajes de la *Antropología en sentido pragmático* (cfr. *op. cit.*, pp. 214 y ss.).

33. Cfr. la carta de Kant a Friedrich Nicolovius del 9.5.1798 (Ak. XII 241). Kant aprovecha para indicarle a Nicolovius cómo debe llamarse cada parte, a saber, «Conflicto de la facultad filosófica con la teológica», y así sucesivamente; también le pide modificar el título del apéndice de la primera parte, que ya no debe llamarse «Cuestiones casuísticas», sino «Cuestiones histórico-bíblicas» (cfr. Ak. XII 242).

34. Cfr. la carta de Kant a Tieftrunk del 13.10.1797 (Ak. XI 206).

comentaristas esto significaba que las dos primeras partes de *El conflicto* fueron redactadas hacia 1795. Sin embargo, Reinhard Brandt piensa que Kant se refiere más bien a la primera parte y a otro trabajo completamente distinto que nuestro autor estaba terminando por entonces, a saber: *¿Cuáles son los auténticos progresos que ha hecho la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*[35], y esto le da pie a Landolfi Petrone para datar la segunda un poco más tarde, una vez que apareciera el *Ensayo sobre el concepto de republicanismo, con ocasión del escrito kantiano relativo a la paz perpetua* de Friedrich Schlegel, publicado en julio de 1796[36]. En todo caso, los magníficos estudios de Reinhard Brandt y la monografía de Landolfi Petrone constituyen la mejor fuente para quien quiera satisfacer su curiosidad sobre los problemas relativos a las fechas. Tan sólo añadiré que, cuando hay discrepancia entre ambos, los argumentos de Brandt suelen resultar bastante más convincentes.

Si alguien está interesado en rastrear los borradores del escrito que aquí se presenta, puede acudir, no sólo a los *Vorarbeiten* o trabajos preparatorios publicados como tales en la edición académica[37], sino también a ciertos fragmentos editados dentro del *opus postumum*[38] o muchas de sus *Reflexiones*, como sucede muy señaladamente con la Reflexión

35. Cfr. Reinhard Brandt, «Zum "Streit der Fakultäten"», en Brandt, R. / Stark, W. (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen* (Kant-Forschungen 1), Felix Meiner, Hamburg, 1987, p. 65.

36. Cfr. Petrone, *op. cit.*, pp. 194-195.

37. Cfr. *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, Ak. XIII 423-518; en mi citada *Antología de Kant* (Península, Barcelona, 1991) se pueden encontrar los relativos a la segunda parte (pp. 183-186).

38. Y que, sin embargo, es un borrador de la segunda parte (cfr. Ak. XX 619-622), como delata el comienzo del fragmento en cuestión, donde nos encontramos casi literalmente con el rótulo de la novena sección del *Replanteamiento*.

8077[39]. Esos textos inéditos vienen a testimoniar que la segunda parte, la de contenido más político, fue trabajada por Kant una y otra vez hasta cobrar su aspecto definitivo y animarse a publicarla[40].

3. *El programa esbozado en* ¿Qué es la Ilustración?

Curiosamente, Kant inició sus estudios en la Universidad Albertina de Königsberg el mismo año que Federico II accede al trono de Prusia, es decir, en 1740. Federico el Grande había llegado a escribir por entonces, en colaboración con Voltaire, un catecismo ético para gobernantes titulado *Antimaquiavelo*[41], justo antes de ser coronado. Su amor hacia las letras y las artes era comentado por toda Europa. No era tan usual que un monarca escribiera ensayos y compusiese una música que interpretaba él mismo con su célebre flauta. Todo ello hizo que muchos vieran en él una potencial encarnación del rey-filósofo añorado por Platón[42]. Pero Federico decepcionó las expectativas depositadas en él, cuando demostró que sabía usar la espada con tanta soltura como su pluma y emprendió guerras ofensivas para extender sus dominios. Después de todo, no supo conciliar su vocación de filósofo con sus debe-

39. Cfr. Refl. 8077, Ak. XIX 603-612; esta reflexión bosqueja también los contenidos de la segunda parte y se halla igualmente contenida en la citada *Antología de Kant* (cfr. pp. 100-107).

40. Por otro lado, hace diez años apareció un borrador de la tercera parte, que dio lugar a un prolijo estudio monográfico; cfr. Wolfgang C. Bayerer, *Eine Vorarbeit Kant's zum «Streit der Fakultäten» (Abschnitt III: «Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner Krankhaften Gefühlte Meister zu sein») nebts Notizen für seine Stellungnahme zu J.S. Becks «Standpunktslehre»*, Giessen, 1992.

41. Cfr. Federico II / Voltaire, *Antimaquiavelo* (edición de Roberto R. Aramayo), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.

42. Cfr. Roberto R. Aramayo, *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997; caps. IV y V.

res como mandatario y Kant se aprestó a tomar buena nota de todo ello, como veremos en seguida. Lo cierto es que, a pesar de haber promulgado en 1749 un edicto para regular la censura, bajo el reinado del gran Federico la universidad era quien controlaba sus propias publicaciones con total autonomía. Pero al morir Federico II, que falleció el 17 de agosto del año 1786, le sucede su sobrino Federico Guillermo II, quien decide nombrar como ministro de asuntos religiosos a Johann Cristoph Wöllner, un acérrimo enemigo de su ilustre tío. El flamante ministro, tan sólo seis días después de su nombramiento, promulga el 9 de julio del año 1788 un «Edicto concerniente a la constitución religiosa en los Estados prusianos», el cual se verá cumplimentado cinco meses después con otro que viene a extender la censura sobre todo tipo de temas, al margen de las cuestiones estrictamente religiosas.

Quisiera proponer a los lectores que lean al mismo tiempo *El conflicto de las Facultades* y *¿Qué es la Ilustración?* (1784). Estoy seguro de que las continuas correspondencias entre ambos textos no dejarán de sorprenderles. Cuando Kant nos habla en 1784 del «siglo de Federico», para caracterizar a su tiempo como una época en vías de alcanzar paulatinamente la ilustración, es como si hubiera temido que todo ello se viniese abajo con la muerte de Federico el Grande. Pues, ¿cuál era el principal mérito que Kant atribuye allí a Federico II? La respuesta es tajante: no imponer ningún credo. «Un príncipe -aduce Kant- que no considera indigno de sí reconocer como un *deber* suyo el no prescribir a los hombres nada en cuestiones de religión, sino que les deja plena libertad para ello, es un príncipe ilustrado y merece que la posteridad se lo agradezca»[43]. Cuando Kant recibió la carta enviada por Federico Guillermo II (mejor dicho por Wöllner en su nombre), debió reprimirse para no citarse a sí mismo y contestar con este pasaje de *¿Qué es la Ilustración?*: «El monarca

43. Cfr. *¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 40; ed. cast. cit., p. 290.

daña su propia majestad cuando se inmiscuye sometiendo al control gubernamental los escritos en que sus súbditos intentan clarificar sus opiniones, tanto si lo hace por considerar superior su propio criterio, como si humilla su poder supremo al amparar, dentro de su Estado, el despotismo espiritual de algunos tiranos frente al resto de sus súbditos»[44]. ¿Acaso no parecen estas líneas una respuesta *avant-la-lettre* al nombramiento de Wöllner y la promulgación del edicto de religión?

Obviamente no estamos ante ninguna «profecía» (cosa en la que Kant no creía para nada, tal como deja claro en la segunda parte del texto que nos ocupa)[45], sino que más bien la introducción de *El conflicto de las Facultades* viene a desarrollar las tesis apuntadas en *¿Qué es la Ilustración?* De ahí su acusado paralelismo. Kant defiende ahora la vertiente institucional, por decirlo así, del principio de autonomía y del pensar por uno mismo. Para poder ejercer la crítica sin dejar de ser un buen ciudadano, el Kant de 1784 distinguía entre uso público y uso privado de la razón. ¿Qué significa esto? Entre otras cosas que uno debe pagar primero sus impuestos, para luego denunciar los agravios o las injusticias detectadas en esos tributos debidamente abonados, con el fin de cambiar la normativa vigente. «Por uso público de la propia razón entiendo aquel que cualquiera puede hacer, *como alguien docto,* ante todo ese público que configura el universo de los lectores. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil,* que se le haya confiado»[46]. En *El conflicto* los miembros de las Facultades «superiores» quedarán condenados a este uso privado, en cuanto servidores del gobierno, mientras que los filósofos tienen el privilegio y el deber de hacer libremente un uso públi-

44. Cfr. *ibid., supra.*
45. Cfr. Ak. VII 80 y 88.
46. Cfr. *¿Qué es la ilustración?,* Ak. VIII 37; ed. cast. cit., p. 288.

co[47]. «El hecho de que dicha Facultad sea tildada de "inferior", pese a contar con ese enorme privilegio (de la libertad), halla su causa en la naturaleza del hombre: pues quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie, pero es libre» (Ak. VII 20).

En 1784 el oficial, el recaudador de impuestos y el sacerdote clamaban por una obediencia ciega[48]. Pero en 1798 el teólogo, el jurista y, en cierta medida, también el médico son quienes tienen que obedecer, mientras que sólo el filósofo está «obligado» a pensar por cuenta propia. «Sólo a los profesionales de aquellas Facultades superiores (eclesiásticos, jurisconsultos y médicos) puede prohibírseles que en el ejercicio de sus respectivas funciones, no contradigan públicamente las doctrinas que les han sido confiadas por el gobierno y se arroguen el papel del filósofo» (Ak. VII 29). El ejercicio de la libertad supone un coto vedado para esos funcionarios, que deben limitarse a obrar como instrumentos del poder establecido; «únicamente la filosofía ha de seguir siendo siempre libre y sólo ella puede tomar finalmente la decisión, dado que alberga la suprema condición del uso práctico de la razón»[49]. Y ninguna de las otras disciplinas puede arrogarse un papel que sólo le corresponde a la filosofía. «En cuanto una de estas Facultades [superiores] se aventura a inmiscuirse en algo tomado de la razón vulnera con ello la autoridad que el gobierno ejerce a través suyo e invade el campo de la Facultad de Filosofía» (Ak. VII 23).

47. «Entre las [Facultades] superiores sólo se cuentan aquellas sobre cuyas doctrinas le interesa al gobierno determinar cuáles hayan de ser sus contenidos o si deben ser expuestos públicamente; por contra, aquella que sólo ha de velar por el interés de la ciencia, es llamada inferior, dado que ésta puede tratar sus tesis a su antojo» (Ak. VII 19).
48. Cfr. *¿Qué es la Ilustración?,* Ak. VIII 36-37; ed. cast. cit., p. 288.
49. Cfr. *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten,* Ak. XXIII 428.

4. *Una metáfora puesta del revés*

A mi modo de ver, cuando Kant redacta el artículo secreto de *Hacia la paz perpetua* y escribe las líneas que hemos escogido como lema de la presente introducción, a saber: «Así suele decirse, por ejemplo, que la filosofía es la *sierva* de la teología (e igualmente de las otras dos[50] [Facultades superiores]). Pero no se aclara "si va detrás de su graciosa señora, sujetándole la cola del manto, o si más bien la precede iluminándola con su antorcha"»[51], estaría teniendo a la vista este pasaje de *El conflicto de las Facultades,* cuyo manuscrito –según esta hipótesis– estaría revisando por entonces: «Incluso cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si ésta precede a su graciosa señora *portando la antorcha* o va tras ella *sujetándole la cola del manto),* con tal de que no la despidan o le tapen la boca; pues justamente esa modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan sólo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia y ponerla al servicio de las Facultades superiores, debe recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible» (Ak. VII 28).

Para Kant, la filosofía no puede ser considerada ya como una sierva o en todo caso esa metáfora medieval que la presentaba como *ancilla theologiæ,* o sea, sierva de la teología, debe ser convenientemente modificada. La filosofía sólo sirve a la verdad y, en tal sentido, sólo puede ser considerada *ancilla rationis*[52], es decir, como una sierva de la razón, cuya misión es guiar al gobierno en su quehacer. Federico el Grande

50. Este paréntesis no tiene sentido dentro del contexto y por ello se diría que Kant estuviera revisando *El conflicto* al escribir esta interpolación para *La paz perpetua.*
51. Cfr. *Hacia la paz perpetua,* Ak. VIII 369.
52. De ahí el acierto del título puesto por Petrone a la monografía ya citada: *L'ancella della ragione.*

le había hecho ver a Kant que la pretensión platónica del rey filósofo, en otras palabras, del moralista metido a político, no era sino una quimera[53] y por ello apuesta decididamente porque los filósofos asesoren al político que tenga una vocación ética. «No cabe aguardar –leemos en el artículo secreto de *Hacia la paz perpetua*– que los reyes filosofen o que los filósofos se conviertan en reyes, pero tampoco resulta deseable, porque la posesión del poder corrompe inevitablemente el libre juicio de la razón. Sin embargo, el que los reyes no silencien o enmudezcan a la casta de los filósofos resulta indispensable para iluminar su tarea»[54].

Este asesoramiento, mediante la crítica de lo que necesita ser enmendado, permitiría que «el Estado se reformase de vez en cuando y (como dice Erhardt) con esta evolución, en lugar de con una revolución, intente progresar continuamente hacia lo mejor»[55]. En este sentido y con la sutil ironía que destila *El conflicto de las Facultades,* Kant afirma que «bien podría llegar el día en que los últimos fueran los primeros (trocándose la Facultad inferior en la superior), no desde luego para ejercer el poder, pero sí para asesorar a quien lo detenta (el gobierno), hallando en la libertad de la Facultad de Filosofía y en la comprensión obtenida gracias a ella mejor medio para conseguir sus fines que en su propia autoridad absoluta» (Ak. VII 35). La universidad, en cuanto ágora del saber y foro de la investigación científica, es presentada por Kant como un parlamento político, donde todas las Facultades tendrían que defender los puntos de vista del gobierno, a excepción de la Facultad filosófica, que nunca debe abandonar los bancos de la oposición, para poder controlar tanto al gobierno como a sus «ministros», entendiendo aquí por tales a teólogos, juristas y

53. Por mucho que Federico II de Prusia firmara sus obras como «el filósofo de Sans-Souci»; cfr. mi ensayo *La quimera del Rey Filósofo,* Taurus, Madrid, 1997, *passim.*
54. Cfr. *Hacia la paz perpetua,* Ak. VIII 369.
55. Cfr. Ak. XXII 620.

médicos. «El conjunto de las Facultades superiores (ala derecha del parlamento de la ciencia) defiende los estatutos del gobierno, pero en una constitución tan libre como ha de ser aquella que se erija en aras de la verdad, debe haber también un partido opositor (el ala izquierda), cuyos escaños corresponden a la Facultad de Filosofía, ya que sin contar con el severo examen y las críticas de ésta el gobierno no se hallaría satisfactoriamente informado respecto de aquello que puede resultarle ventajoso o perjudicial» (Ak. VII 35).

Desde su banco de oposición, la filosofía debe velar porque los profesionales de las otras Facultades no se hagan pasar por taumaturgos. «Da la impresión –escribe Kant– de que el pueblo se dirigiera al erudito como a un adivino o un hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales; pues el ignorante gusta de forjarse una idea exagerada acerca de las cualidades del sabio. Por eso resulta fácil presumir que, si alguien es lo bastante osado como para hacerse pasar por taumaturgo, éste conquistará al pueblo y le hará abandonar con desprecio el bando de la Facultad de Filosofía. Los profesionales de las tres Facultades superiores ofician sin embargo como tales taumaturgos, siempre que no se le consienta a la Facultad de Filosofía oponérseles públicamente, no para derribar sus doctrinas, sino únicamente para desmentir esa fuerza mágica que el público les atribuye de un modo supersticioso y rebatir las observancias ligadas a ella; como si el encomendarse pasivamente a tan ingeniosos guías dispensara de toda iniciativa propia» (Ak. VII 31-32).

Según Kant, cualquier hombre albergaría imperiosamente tres deseos: tener una vida tan larga como saludable, ver preservado su patrimonio y salvar su alma con el menor esfuerzo posible. Por ello al teólogo le pediría que le haga entrar en el reino de los cielos pese a ser un desalmado, al jurista le preguntaría cómo podría ganar un proceso aunque no tuviese razón y al médico le reclamaría mantenerlo sano tras abusar continuamente de sus fuerzas. La respuesta del filósofo, sin

embargo, exige un esfuerzo personal: «vivir *honestamente,* no cometer *injusticias* y mostrarse *moderado* en el goce» (Ak. VII 31), en resumen, tener el valor de utilizar el propio entendimiento y pensar por cuenta propia, erigiéndose uno en el tutor de sí mismo. «Es tan cómodo ser menor de edad –nos decía ya en *¿Qué es la Ilustración?*–. Basta con tener un libro que supla mi entendimiento, alguien que vele por mi alma y haga las veces de mi conciencia moral, a un médico que me prescriba la dieta, etc., para que yo no tenga que tomarme tales molestias. No me hace falta pensar, siempre que pueda pagar; otros asumirán por mí tan engorrosa tarea»[56].

Desde luego, *El conflicto de las Facultades* retoma el desafío lanzado en *¿Qué es la Ilustración?:* liberarse de las cadenas del fanatismo y la superstición[57], atreviéndose a pensar por uno mismo, para forjarse sus propias pautas de conducta sin contar con otro criterio que la propia conciencia, cuya voz debe quedar por encima de cualquier otra, incluso si ésta tuviera un presunto carácter divino. Kant lleva este argumento hasta sus últimas consecuencias, cuando nos dice lo siguiente: «uno puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar *no* puede corresponder a Dios; ya que, por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que se le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo. Bien puede servir como ejemplo de lo dicho el mito del sacrificio que Abraham quiso llevar a cabo, degollando e incinerando a su único hijo (la pobre criatura, sin saberlo, llegó incluso a acarrear la leña para esa fogata), en base a un mandato divino. Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese del cielo: "Que no debo

56. Cfr. Ak. VIII 35; ed. cast. cit., p. 287.

57. «La liberación de la superstición se llama *Ilustración,* porque aun cuando esa denominación incumbe también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición merece ser motejada como un prejuicio en sentido eminente» (cfr. *Crítica del discernimiento,* § 40, Ak. V 294).

asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo"» (Ak. VII 63 nota), pues así lo dictamina el supremo tribunal de mi propia conciencia ética. «El Dios que habla a través de nuestra propia razón (práctico-moral) -añade Kant- es un intérprete infalible de esa palabra suya, que resulta universalmente comprensible, y en modo alguno cabe ningún otro intérprete fidedigno de su palabra» (Ak. VII 67).

La misión de la filosofía, tal como la concibe Kant, consistiría por lo tanto en una única enseñanza, que se traduciría en su constante invitación a *«pensar por sí mismo* y buscar en el fuero interno, en la propia razón, el criterio supremo para toda verdad; servirse de la propia razón no significa sino preguntarse a uno mismo sobre lo que se debe admitir, si es factible convertir en principio universal de la razón aquel fundamento por el cual se asume alguna cosa o también la regla resultante de aquello que se admite. Esta prueba puede aplicarla cualquiera consigo mismo; y con dicho examen verá desaparecer al momento la superstición y el fanatismo»[58].

5. *Kant ante la Revolución francesa*

Sobre la segunda parte del texto que nos ocupa, Reinhard Brandt hace una interesante observación. Kant ya se había preguntado con anterioridad, en más de una ocasión, si el género humano se halla o no en un continuo progreso hacia lo mejor[59], pero ahora, cuando decide replantearse de nuevo esa pregunta, su filosofía de la historia cobra una nueva perspectiva. «Mientras que hasta 1795 -escribe Brandt- la Naturaleza, también llamada Providencia [o Destino[60]], conduce a la humanidad por el carril del progreso y sólo el filósofo sabe descifrar sus designios[61], ahora es el obrar del hombre mismo lo que se descubre como bien orientado hacia ese progreso»[62]. La divisa estoica del *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* cobra otra nueva dimensión. Los hombres devienen agentes del curso de la historia y ello gracias al entusiasmo que suscita la idea del derecho, como de hecho vienen a testimoniar los revolucionarios franceses, quienes contagian su entusiasmo a los espectadores de otras naciones. En *El conflicto de las Facultades*, «los hombres dejan de servir a la providencia como medio para la realización del progreso, que sólo el filósofo reconoce, siendo ahora el sujeto de la historia que hacen ellos mismos»[63] -añade Brandt.

La Reflexión 8077 nos brinda como en un esquema las ideas centrales del *Replanteamiento*. «¿Qué significa -se pregunta Kant- la viva implicación que se apodera del mero espectador de la revolución [francesa], al contemplar a un pueblo gobernado antes por el absolutismo, cuya republicanización conlleva las mayores tribulaciones, hasta hacerle desear la consecución de tal empresa, cobrando en ello un afecto completamente altruista? Este *factum* es verdaderamente incontestable. Para suscitar tal entusiasmo universal ha de afectar al espectador un auténti-

58. Cfr. *¿Qué significa orientarse dentro del pensamiento?* (1786); Ak. VIII 146-147 n.

59. A saber, en los ocho principios de sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), en la tercera sección de *Teoría y práctica* (1793), así como en el primer suplemento de *Hacia la paz perpetua* (1795).

60. Me permito remitir aquí a mi trabajo titulado «La versión kantiana de "la mano invisible" y otros alias del Destino» (cap. 5 del colectivo *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración,* Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101 y ss.).

61. Cfr. «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia» (cap. 12 de mi *Crítica de la razón ucrónica,* Tecnos, Madrid, 1992, pp. 311 y ss.).

62. Cfr. R. Brandt, «Kants *Streit der Fakultäten*» (manuscrito inédito y en elaboración, manejado por los asistentes a un seminario impartido en Marburgo el semestre de verano del año 2002), p. 40.

63. Cfr. *ibid.*, p. 45.

co interés común a todo el género humano, haciendo creer que se inaugura aquí una época en donde nuestra especie deje de oscilar en su marcha hacia lo mejor, salpicada de continuos retrocesos, para encaminarse lentamente hacia un progreso ininterrumpido»[64]. Francia ha tomado el relevo a Inglaterra como abanderada de la libertad. Mientras el primer ministro británico es odiado como enemigo del género humano, por su empeño en restaurar el antiguo régimen, «los nombres de aquellos que instauran un nuevo orden en Francia, digno de mantenerse eternamente, ingresan en el templo de la gloria»[65].

«¿Cuál es la causa del júbilo despertado por el triunfo de aquella gran nación? –se pregunta Kant en el citado borrador–. Que ésta se halla en el camino de fundamentar una constitución de la cual todos sus vecinos no pueden sino esperar la paz, algo que suscita una gran estima porque, al proscribir la guerra[66], inaugura ese progreso hacia lo mejor que no puede tener lugar con una constitución basada en un derecho arbitrario. Este acontecimiento no podrá caer en el olvido y sus posibles retrocesos sólo desembocarán en nuevos intentos que no cejarán hasta resultar coronados por el éxito»[67], es decir, hasta propiciar la única constitución verdaderamente legítima, «una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen a la ley también deben ser al mismo tiempo, mancomunadamente, legisladores» (Ak. VII 90-91), o sea, una constitución de corte republicano que tienda hacia el cosmopolitismo[68]: «una

64. Cfr. Refl. 8077 (Ak. XIX 604); ed. cast. cit., p. 100.
65. Cfr. *ibid.*, 605; p. 101.
66. «Si, como no puede ser de otro modo, en una constitución republicana, es preciso el consentimiento de los ciudadanos para decidir si debe o no haber guerra, nada resulta más natural que se medite mucho antes de iniciar un juego tan nefasto» (cfr. *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII 352).
67. Cfr. Reflexión 8077, Ak. XIX 609; ed. cast. cit., p. 104.
68. Para un mayor desarrollo del republicanismo cosmopolita kantiano, remito a mi libro *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001, pp. 100-120.

constitución que promueva la mayor libertad humana conforme a leyes, las cuales hagan que cada libertad pueda coexistir junto a la de los demás»[69] y en donde se «dicten las leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida del pueblo en su conjunto»[70].

Desde luego, no es extraño que a Kant le agrade, no ya el método, pero sí los objetivos de una revolución inspirada en buena medida por la concepción rousseauniana del contrato social. No en vano la lectura de Rousseau dejó una indeleble impronta en Kant, tal como éste nos confiesa en estas líneas: «Yo soy un investigador vocacional. Siento en mí la sed por conocerlo todo y la inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual creía que sólo esto podía dignificar a la humanidad y menospreciaba por ello al vulgo ignorante. Rousseau fue quien me desengañó. Aquella deslumbrante superioridad se desvaneció y aprendí a honrar al ser humano. Ahora me consideraría el más inútil de los trabajadores, si no creyera que mi tarea reflexiva puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el establecer los derechos de la humanidad»[71]. Y así lo hizo Kant al defender tesis como ésta: «El derecho es algo que debe ser salvaguardado como algo sacrosanto, sea cual fuera el sacrificio que tal cosa pudiese acarrear al poder establecido; a este respecto no cabe partir la diferencia e inventarse una componenda intermedia como sería el híbrido de un derecho pragmáticamente condicionado, a medio camino entre lo justo y lo provechoso, sino que todo político debe doblar su rodilla frente a la justicia representada por el derecho»[72]. Pues «el derecho supone por sí mismo, ante los ojos del pueblo, un valor supremo e incondi-

69. Cfr. *Crítica de la razón pura* (1781/1787), A 316, B 372.
70. Cfr. *Teoría y práctica*, Ak. VIII 297; ed. cast. cit., p. 37.
71. Cfr. *Acotaciones a las «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime»*, Ak. XX 44; *Antología de Kant*, p. 156.
72. Cfr. *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII 380.

cionado al que rendir homenaje, de modo que el político se ve forzado contra su voluntad a apoyar su palanca en esa noción de derecho cual único punto arquimédico fiable»[73].

6. *Su excepción al «De nobis ipsis silemus»*

En 1781 Kant caracterizaba su época como «aquella donde todo tiene que someterse a la *crítica*. La *religión* por su *santidad* y la *legislación* por su *majestad* suelen querer sustraerse a ella. Pero entonces despiertan una justa sospecha en su contra y no pueden aspirar a un sincero respeto, que la razón sólo concede a cuanto es capaz de resistir su libre y público examen»[74]. Comentando estas líneas, Reinhard Brandt apunta que, si bien «los juristas y teólogos tienden a servir acríticamente al trono y al altar»[75], suscitando así los conflictos que mantienen con el espíritu crítico propio de la filosofía, no parece que los médicos puedan recibir ese mismo reproche. Kant, ciertamente, reconoce que la de medicina es una Facultad «mucho más libre que las otras dos Facultades superiores y se halla estrechamente emparentada con la Facultad de Filosofía; en lo que atañe a las doctrinas por las cuales son *instruidos* los médicos es enteramente libre, dado que para ellas no pueden darse libros sancionados por la autoridad, sino libros inspirados únicamente en la Naturaleza» (Ak. VII 26).

Por eso acoge con tanto agrado la sugerencia de Hufeland, para enfocar el papel de la medicina desde un punto de vista filosófico. La verdad es que Kant ya había hecho alguna incursión en ese terreno. En 1764 había publicado un *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza,* donde se describe así a la

73. Cfr. los *Vorarbeiten* a la segunda parte de «El conflicto de las Facultades», Ak. XXIII 459; *Antología de Kant,* p. 186.
74. Cfr. *Crítica de la razón pura,* A XI nota.
75. Cfr. R. Brandt, *Kants «Streit der Fakultäten»*, manuscrito inédito ya citado, p. 51.

hipocondría: «Nunca es tan común la constitución fantaseadora del ánimo como en la hipocondría. Las quimeras generadas por esta enfermedad no engañan propiamente a los sentidos externos, sino que generan sólo al hipocondríaco una ilusión partiendo de una sensación de su propio estado, bien del cuerpo o bien del alma, ilusión que en su mayor parte es un completo disparate. El hipocondríaco extiende un vapor melancólico en torno al asiento del alma, de modo que el paciente siente en sí mismo la ilusión de todas las enfermedades de las que oye hablar. Por ello, de nada habla con más placer que de su indisposición, lee con gusto libros de medicina y encuentra en todas partes sus propios azares. En sociedad recobra sin darse cuenta su buen humor, y entonces ríe mucho, come bien, y tiene por lo común el aspecto de un hombre sano»[76].

Ciertamente, Kant parece saber muy bien de lo que habla, pues como viene a reconocer en la tercera parte de *El conflicto de las Facultades,* él mismo padecía «una predisposición natural a la hipocondría, que en mis años mozos casi me hizo frisar el hastío de la vida» y que combatió al observar que, «mientras sentía esa opresión en el pecho, en la cabeza imperaban una calma y una serenidad de las que también hacía gala estando en sociedad», con lo cual «supe dominar su influjo en mis pensamientos y acciones apartando mi atención de ese sentimiento como si no fuese conmigo» (Ak. VII 104).

A la hipocondría le dedica también un parágrafo de su *Antropología*[77], cuando trata «De las enfermedades del alma». Y el 1 de octubre del año 1786, al tomar posesión de su cargo como rector, pronunció una conferencia *Sobre la salud del*

76. Cfr. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), Ak. II 22 –trad. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales, con introd. de Agustín Béjar–, Mínimo Tránsito / A. Machado Libros, Madrid, 2001, p. 77.
77. Cfr. *Antropología en sentido pragmático,* § 50, Ak. VII 212 y ss.; ed. cast. cit., pp. 131 y ss.

cuerpo en tanto que materia de los filósofos[78], donde mantenía que «el dominio sobre el cuerpo, en tanto que es cosa de los filósofos, es un régimen cuyas leyes dictan los filósofos a cada cual, al mostrarse como conductor de su vida acatando esas leyes en cuanto filósofo»[79]. Como vemos, el tema le interesaba y Kant cree que su experiencia puede interesar a otros, orgulloso como está por «haber sobrevivido a muchos amigos y conocidos míos que tras haber adoptado un tipo de vida ordenada se ufanaban de tener una salud perfecta» (Ak. VII 100). Por primera y única vez Kant no acata ese lema que antepuso a la segunda edición de su primera *Crítica* y que había tomado de Bacon, *De nobis ipse silemus*[80] («sobre nosotros mismos callamos»), decidiéndose a contar su propia experiencia en el arte de combatir las enfermedades con la fuerza del ánimo, aplicando así su divisa de pensar por sí mismo al terreno de la dietética.

Nos encontramos así con un Kant completamente inusitado, que se permite aconsejarnos mantener la cabeza y los pies fríos, para no resfriarnos, al tiempo que debemos conservar la tripa caliente. O que no se muestra partidario de dormir demasiado, pues «resulta extravagante desear tener una larga vida para pasársela durmiendo la mayor parte del tiempo» (Ak. VII 101). También recomienda beber vino en vez de agua, «no leer libros después de haber comido sin compañía» (Ak. VII 109) e incluso nos ilustra sobre cómo respirar mejor, aunque le consta que su «propia firmeza resolutiva difícilmente será adoptada como una regla dietética universal» (Ak. VII 114) y que su fórmula no servirá para disminuir el apego a las recetas farmacéuticas. En resumen, se trata de un Kant que se disculpa por verse obligado a «dejar manifestarse a mi yo» (Ak. VII 98).

78. En ese año habían fallecido Federico II y Moses Mendelssohn, cuya muerte algunos atribuyeron a Jacobi, por la virulencia de su polémica. Kant quiso dejar claro que la dieta y las malas digestiones nada tenían que ver con el filosofar; cfr. R. Brandt, «"Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist". Und woran starb Moses Mendelssohn?», *Kant-Studien* 90 (1999), pp. 355-356.

79. Cfr. *ibid.*, p. 363.

80. Cfr. *Crítica de la razón pura* (1787), B II.

* * *

Mientras redactaba este prólogo, tuve ocasión de asistir (gracias a una beca de la DFG) a un seminario sobre *El conflicto de las Facultades* impartido por Reinhard Brandt en Marburgo, al comienzo del semestre de verano. Entre los asistentes circuló un denso trabajo inédito –y aún inacabado– del profesor Brandt *(Kants «Streit der Fakultäten»)*, al que me remito con cierta frecuencia, porque supo inspirar algunos de los comentarios recogidos en la presente introducción.

Por otra parte, la propia estructura del texto presentado aquí sigue las indicaciones reiteradas por Brandt a este respecto. Nicolovius, el editor de la obra, malinterpretó las instrucciones que Kant le dio sobre la configuración de su escrito[81] y convirtió a la primera parte en un mero apéndice de una desorbitada introducción. Que yo sepa, ésta es la primera edición castellana[82], o de cualquier otra lengua, que se atie-

81. Cfr. la carta de Kant a Nicolovius del 9.5.1798 (Ak. XII 243-244), que ya fue citada más arriba (en la nota 33).

82. La única edición española del texto completo que ha precedido a ésta es la publicada por Elsa Tabernig en Losada (Buenos Aires, 1964). De la primera parte se publicó una versión titulada *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (Debate, Madrid, 1993; reimp. Trotta, Madrid, 1999), donde mi traducción iba precedida por un soberbio estudio de José Gómez Caffarena. De la segunda parte se han publicado anteriormente al menos estas tres versiones: «Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor» (trad. de Eugenio Imaz), en I. Kant, *Filosofía de la historia,* El Colegio de México, 1941; «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor» (Trad. de Emilio Estiú), en I. Kant, *Filosofía de la historia,* Nova, Buenos Aires, 1958; «Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se

ne a estas observaciones del profesor Brandt[83], al que animé a publicar una nueva edición alemana en Felix Meiner, tal como él mismo me animó a editarla en castellano.

ROBERTO R. ARAMAYO
Marburg an Lahn
Abril de 2002

P.S.: Me ha parecido útil incluir como epílogo un trabajo de Javier Muguerza que comenta la primera parte del texto kantiano y es un buen complemento de la presente introducción. Dado que sólo fue publicado hace años en un volumen colectivo de difícil acceso, estoy seguro que los lectores agradecerán esta iniciativa. Por mi parte quiero agradecer públicamente a Javier el permitirme reproducir aquí su comentario, salvando sus reticencias.

halla en continuo progreso hacia lo mejor» (trad. de Concha Roldán y Roberto R. Aramayo), en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* Tecnos, Madrid, 1987 (reimp. 1994). De la tercera parte apareció una versión de Vicente Romano García, publicada por Aguilar (Buenos Aires) en 1968, bajo el título de *El poder de las facultades afectivas.*

83. Cfr. Reinhard Brandt, «Zum "Streit der Fakultäten"», en R. Brandt / W. Stark (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen,* F. Meiner, Hamburg, 1987 *(Kant Forschungen,* vol. I), p. 6. El nuevo índice propuesto es recogido en Reinhard Brandt (ed.), *Zustand und Zukunft der Akademie Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelte Schriften,* Walter de Gruyter, Berlín, 2000; R. Brandt / P. Giordanetti, «Streit der Fakultäten» *(Kant-Studien* Sonderheft 91), pp. 70-71; cfr. asimismo G. L. Petrone, *L'ancella della ragione,* Napoli, 1997, pp. 228-229.

Bibliografía

1. *Primeras ediciones*

1.1. «Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein», *Journal der praktischen Arzneykunde und Wundarzneykunst* 5 (Jena, 1798), pp. 701-751.

1.2. *Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein,* von I. Kant (separata de 54 pp., presentada por Hufeland), Jena, 1798.

1.3. *Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein,* von I. Kant, Königsberg y Jena, 1798.

1.4. *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten von Immanuel Kant,* Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1798 (205 pp.).

1.5. *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten von Immanuel Kant,* Königsberg, 1798 (reimpresión sin la dedicatoria a Stäudlin con XXIV y 192 pp.).

1.6. *Immanuel Kants vermischte Schriften* (editados por J. H. Tieftrunk), Halle, 1799 (pp. 389-428: tercera parte; pp. 429-456: segunda parte; pp. 457-505: prólogo e introducción; pp. 506-574: primera parte).

2. Ediciones alemanas

2.1. *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten* (hrsg. von K. Kehrbach), Leipzig, 1880.
2.2. «Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten» (hrsg. von Karl Vorländer), en *Kleinere Schriftern zur Logik und Metaphysik*, Leipzig, 1905.
2.3. *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (hrsg. von Karl Vorländer), en *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Walter de Gruyter, Berlín, 1977 (Ak. VII 1-116).
2.4. *Der Streit der Fakultäten* (hrsg. von Klaus Reich), Felix Meiner, Hamburgo, 1959.

3. Traducciones previas al castellano

3.1. «Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor» (trad. de Eugenio Imaz), en I. Kant, *Filosofía de la historia*, El Colegio de México, 1941.
3.2. «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor» (Trad. de Emilio Estiú), en I. Kant, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958.
3.3. *El conflicto de las facultades* (traducción de Elsa Tabernig), Losada, Buenos Aires, 1964.
3.4. *El poder de las facultades afectivas* (trad. de Vicente Romano García), Aguilar, Buenos Aires, 1968.
3.5. «Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor» (trad. de Concha Roldán y Roberto R. Aramayo), en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987.
3.6. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (introd. de José Gómez Caffarena, trad. de Roberto R. Aramayo), Debate, Madrid, 1993.

4. Escritos de Kant estrechamente relacionados

4.1. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (trad. y comentario de Roberto R. Aramayo), en *Isegoría*, 25 (2001), pp. 287-291.

4.2. *Teoría y práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Tecnos, Madrid, 1986.
4.3. Borradores al primer prólogo de la religión (Ak. XX 427-440), en *Kant. Antología* (edición de Roberto R. Aramayo), Península, Barcelona, 1991, pp. 163-172.
4.4. *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad. de Felipe Martínez Marzoa), Alianza Editorial, Madrid, 1969.
4.5. Reflexión 8077 (Ak. XIX 603-612), en *Kant. Antología* (edición de Roberto R. Aramayo), Península, Barcelona, 1991, pp. 100-107.
4.6. *Vorarbeiten* de la segunda parte (Ak. XXIII 455-459), en *Kant. Antología* (edición de Roberto R. Aramayo), Península, Barcelona, 1991, pp. 183-186.
4.7. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (trad. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales, con introd. de Agustín Béjar), Mínimo Tránsito / A. Machado Libros, Madrid, 2001.
4.8. *Antropología en sentido pragmático* (trad. de José Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 1991.

5. Literatura secundaria

ARAMAYO, Roberto R., *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.
— *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997.
— *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001.
— MUGUERZA y ROLDÁN (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996.
— y ONCINA, F., *Ética y antropología, un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999.
BAYERER, Wolfgang C., *Eine Vorarbeit Kant's zum «Streit der Fakultäten» (Abschnitt III: «Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner Krankhaften Gefühle Meister zu sein») nebts Notizen für seine Stellungnahme zu J.S. Becks «Standpunktslehre»*, Giessen, 1992.
BRANDT, Reinhard, «Zum "Streit der Fakultäten"», en Brandt, R. / Stark, W. (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Le-*

ben, Schriften und Vorlesungen (Kant-Forschungen 1), Felix Meiner, Hamburgo, 1987, pp. 31-78.

BRANDT, Reinhard, «"Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist". Und woran starb Moses Mendelssohn?», *Kant-Studien* 90 (1999), pp. 354-366.

— y GIORDANETTI, Piero, «Der Streit der Fakultäten», en BRANDT, R. (ed.), *Zustand und Zukunft der Akademie Ausgabe Immanuel Kants Gesammelte Schriften* (Kant-Studien, Sonderheft 91) Walter de Gruyter, Berlín, 2000, pp. 66-75.

— «Kants *Streit der Fakultäten*» (manuscrito inédito y en elaboración, manejado por los asistentes a un seminario impartido en Marburgo el semestre de verano del año 2002).

DILTHEY, Wilhelm, «Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 3 (1890), pp. 418-450.

FROMM, Emil, *Immanuel Kant und die preussischen Censur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte,* Hamburgo y Leipzig, 1894.

GÓMEZ CAFFARENA, José, «Filosofía y teología en la filosofía de la religión de Kant», estudio preliminar a I. Kant, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología,* Trotta, 1999, pp. IX-XLV.

GREGOR, Mary J., Introducción a su traducción al inglés de I. Kant, *The Conflict of the Faculties,* University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1992, pp. VII-XXXIV.

MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.), *Kant después de Kant,* Tecnos, Madrid, 1989.

MUGUERZA, Javier, «La indisciplina del espíritu crítico (Una perspectiva filosófica)», en Torres Santomé, J. (ed.), *Volver a pensar la educación,* Morata, La Coruña/Madrid, 1995, vol. I, pp. 17-33.

PETRONE, Giuseppe Landolfi, *L'ancella della ragione. Le origini di «Der Streit der Fakultäten» di Kant,* La Città del Sole, Nápoles, 1997.

REICH, Klaus, Introducción a I. Kant, *Der Streit der Fakultäten,* Felix Meiner, Hamburgo, 1959, pp. IX-XXIV.

VALDECANTOS, Antonio, «El uso público de las humanidades», en L. Vega, E. Rada y S. Mas (eds.), *Del pensar y su memoria (Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó),* UNED, Madrid, 2001, pp. 519-546.

VILLACAÑAS, J. L., «Del público a la masa: la experiencia kantiana de la Ilustración y la sociedad moderna», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos, *El individuo y la historia,* Paidós, Barcelona, 1995, pp. 187-213.

VORLÄNDER, Karl, Introducción a I. Kant, *Der Streit der Fakultäten,* Texte der Akademieausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1977.

WARDA, Arthur, «Der Streit um den "Streit der Fakultäten"», *Kant-Studien* 23 (1919), pp. 385-405.

Cronología

Inmediatamente después de cada uno de los escritos kantianos que van enumerándose se reseña entre corchetes una traducción al castellano, usualmente la más reciente o fiable.

1724 El día 12 de abril nace Immanuel Kant (cuarto hijo del matrimonio formado por el maestro guarnicionero Johann Georg Kant y Reginna Anna Reuter) en Königsberg, ciudad portuaria que fuera capital de la Prusia Oriental y que actualmente se halla enclavada en territorio ruso. Su madre le inculca desde muy niño los preceptos del pietismo.

1732 Es alumno en el «Collegium Fredericianum» que dirige Franz Albert Schultz, amigo de sus padres y profesor de teología en la universidad, bajo cuya tutela Kant cobrará una gran afición por los clásicos y la lengua latina.

1738 Fallece su madre, a la que siempre recordará con veneración.

1740 Comienza sus estudios universitarios y traba amistad con uno de sus profesores, Martin Nutzen, quien le hace interesarse muy especialmente por las doctrinas de Newton.

1746 El mismo año que muere su padre publica la primera obra: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* [traducción y comentario de Juan Arana; Editorial Peter

Lang, Berna, 1988]. Al carecer de recursos económicos, decide hacerse preceptor y oficia como tal para tres familias distintas en los alrededores de Königsberg, siendo la única vez que se aleja de su ciudad natal, aun cuando sus vastos conocimientos geográficos hicieran creer más adelante a sus contertulios que se hallaban ante un gran viajero.

1755 Publica uno de sus principales escritos precríticos, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* [trad. de Jorge E. Lunqt; Juárez Editor, Buenos Aires, 1969]. Se doctora el 12 de junio con una disertación redactada en latín: *Sucinto esbozo de las meditaciones habidas acerca del fuego* [trad. de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1992]. El 27 de septiembre obtiene la venia docendi con su *Nueva dilucidación de los primeros principios de la metafísica* [trad. de Agustín Uña Juárez; Editorial Coloquio, Madrid, 1987].

1756 Se le nombra profesor ordinario de la universidad tras presentar una disertación conocida por *Monadología física* [trad. de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978), pp. 173-190]. Publica sus *Nuevas observaciones en torno a la teoría de los vientos* [trad. de Emilio A. Caimi y Mario Caimi; en *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, 1993, pp. 97-143]. En abril solicita la cátedra de Lógica y Metafísica, vacante tras la muerte de Martin Nutzen, pero el gobierno prusiano la deja sin cubrir por un recorte presupuestario.

1758 *Nuevo concepto del movimiento y el reposo* [trad. de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1992].

1759 Su *Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo* aparece al mismo tiempo que el *Cándido* de Voltaire.

1762 Herder asiste a sus clases, de las que diría lo siguiente: «Tuve la suerte de tener como profesor a un gran filósofo al que considero un auténtico *maestro de la humanidad;* sus alumnos no recibían otra consigna salvo la de *pensar por cuenta propia*». Kant publica *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* [trad. de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978), pp. 7-22]. Llegan a Königsberg *Del contrato social* –condenado a la hoguera en París– y el

Emilio, o De la educación de Rousseau, ese «Newton del mundo moral» cuya incidencia en el pensamiento kantiano había de imprimir un giro ético a sus inquietudes.

1763 Aparecen *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios* [trad. de José María Quintana Cabanas; PPU, Barcelona, 1989] y el *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la sabiduría del universo* [trad. de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural,* Alianza Editorial, Madrid, 1992].

1764 *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* [introducción y notas de Luis Jiménez Moreno; Alianza Editorial, Madrid, 1990]. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [trad. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales, con introd. de Agustín Béjar; Mínimo Tránsito / A. Machado Libros, Madrid, 2001]. Kant logra el segundo premio en un concurso entablado por la Academia de Ciencias de Berlín con su *Indagación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* [trad. de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978), pp. 57-87]. El gobierno prusiano le ofrece una cátedra de Poesía, que Kant declina pese a sus constantes cuitas económicas.

1765 Obtiene su primer empleo estable al ser nombrado vicebibliotecario en la Biblioteca Real del Castillo de Königsberg. *Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno 1765-1766* [trad., introd. y notas de Alfonso Freire; en la revista *Ágora* 10 (1991), pp. 131-152].

1766 Decepcionado por la lectura de Swedenborg, Kant escribe *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [trad. e introd. de Pedro Chacón e Isidoro Reguera; Alianza Editorial, Madrid, 1987].

1768 *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio* [presentación, trad. y notas de Luisa Posada Kubissa; en la revista *Er* 9/10 (1989), pp. 243-255].

1769 Ante la perspectiva de un puesto en su ciudad natal, Kant no acepta las ofertas que le hacen las universidades de Jena y Erlangen. Es también «el año de la gran luz» o el descubrimiento del carácter antinómico de la razón.

1770 Se convierte por fin en profesor ordinario de Metafísica y Lógica (la cátedra que había ocupado su querido maestro Martin Nutzen). La disertación preparada para tal ocasión viene a cerrar el período precrítico: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* [trad. de Ramón Ceñal, con estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena; CSIC, Madrid, 1996].

1771 Comienza la llamada «Década del silencio», un tiempo en el que Kant no publicará nada, entregado por completo a poner las bases del sistema crítico. Los ochenta compensarán con creces este alejamiento de la imprenta.

1772 Kant renuncia a su puesto de vicebibliotecario.

1778 El ministro prusiano de Educación y Cultura, Zedlitz, quiere animar a Kant para que acepte una cátedra en Halle, pero éste declina la invitación.

1780 Kant ingresa en el senado académico de la Universidad de Königsberg.

1781 Primera edición de la *Crítica de la razón pura* [trad., pról., notas e índices de Pedro Ribas; Alfaguara, Madrid, 1978].

1783 *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* [edición bilingüe, trad., comentarios y notas de Mario Caimi; Istmo, Madrid, 1999].

1784 Adelantándose a la publicación por parte de su antiguo alumno Herder de una voluminosa obra sobre filosofía de la historia, Kant escribe un opúsculo titulado: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* [trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* Editorial Tecnos, Madrid, 1994]. También publica su *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* [trad. y comentario de Roberto R. Aramayo, en la revista *Isegoría* (2001), pp. 287-291].

1785 *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002].

1786 *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»* y *Probable inicio de la historia humana* [trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha

Roldán Panadero; en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987 y 1994]. *Definición de la raza humana* [trad. de Emilio Estiú; Editorial Nova, Buenos Aires, 1958]. *Cómo orientarse en el pensamiento* [trad. de Carlos Correas; Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1983]. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* [trad. de José Aleu Benítez; Alianza Editorial, Madrid, 1991]. Es nombrado por primera vez Rector de la Universidad de Königsberg. Muere Federico II de Prusia, más conocido como «el Grande».

1787 Segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En diciembre del mismo año ya está compuesta la segunda *Crítica*, aun cuando su pie de imprenta no lo refleje.

1788 Aparece la *Crítica de la razón práctica* [edición de Roberto R. Aramayo; Alianza Editorial, Madrid, 2001] el mismo año en que nace Arturo Schopenhauer. *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*. Es nombrado Rector por segunda vez. Wöllner sustituye a Zedlitz, publicando los decretos sobre religión (9 de julio) y censura (19 de diciembre) que tanto habrían de amargar a Kant.

1790 *Crítica del discernimiento* [edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Antonio Machado, Madrid, en prensa]. *La polémica sobre la «Crítica de la razón pura» (Respuesta a Eberhard)* [introd. de Claudio La Rocca, ed. y trad. de Mario Caimi, Mínimo Tránsito, Madrid, 2002].

1791 *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea* [trad. de Juan Villoro; UNAM, México, 1992]. Kant redacta un trabajo para contestar a esta pregunta formulada por la Academia de Ciencias de Berlín: «¿Cuáles son los verdaderos progresos realizados por la Metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?»; sin embargo, finalmente no lo presentó a concurso [cfr. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* -trad. e introd. de Félix Duque; Editorial Tecnos, Madrid, 1987].

1793 *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* [trad. de Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986 y 1993]. Tras los avatares experimentados con la censura, Kant publica finalmente *La religión dentro de los límites de la simple razón* [trad., pról. y notas de Felipe Martínez Marzoa; Alianza Editorial, Madrid, 1991].

1794 *El fin de todas las cosas* [trad. y pról. de Eugenio Ímaz; F.C.E., México, 1979]. El rey Federico Guillermo II de Prusia le conmina a no manifestarse sobre temas relacionados con la religión.

1795 Ve la luz *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* [trad., introd. y notas de Jacobo Muñoz; Biblioteca Nueva, Madrid, 1999].

1796 *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en filosofía* [trad. de Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco; en *Ágora* 9 (1990), pp. 137-151]. *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía* [trad. de Rogelio Rovira; en *Diálogo filosófico* 20 (1991), pp. 164-173].

1797 *La metafísica de las costumbres* [trad. de Adela Cortina y Jesús Conill; Editorial Tecnos, Madrid, 1989].

1798 *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* [trad. de Juan Miguel Palacios; en *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993]. *El conflicto de las Facultades. En tres partes. Antropología en sentido pragmático* [trad. de José Gaos; Alianza Editorial, Madrid, 1991]. En lo sucesivo Kant no pudo supervisar los textos publicados por sus discípulos.

1800 *Lógica. Un manual de lecciones* [edición de María Jesús Vázquez Lobeiras, con un prólogo de Nobert Hinske; Editorial Akal, Madrid, 2000].

1803 *Sobre pedagogía* [trad. de Lorenzo Luzuriaga, con pról. y notas de Mariano Fernández; Akal, Madrid, 1983].

1804 *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* [edición de Félix Duque; Tecnos, Madrid, 1987]. Después de un largo tiempo en que sus fuerzas físicas y mentales han ido languideciendo paulatinamente (consunción que habría de novelar Thomas De Quincey en *Los últimos días de Kant*), el filósofo de Königsberg expira el 12 de febrero.

1817 *Lecciones sobre la filosofía de la religión* [edición de Alejandro del Río y Enrique Romerales; Akal, Madrid, 2000].
1821 *Metafísica. Lecciones publicadas en alemán por Pölitz, traducidas al francés por J. Tissot* [trad. del francés de Juan Uña; Iravedra y Novo, Madrid, 1877].
1884 *Transición de los principios de la ciencia natural a la física. Opus postumum* [edición de Félix Duque; Editora Nacional, Madrid, 1983].
1922 *Primera introducción a la Crítica del Juicio* [trad. de José Zalabardo; Visor, Madrid, 1987].
1924 *Lecciones de ética* [edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; Crítica, Barcelona, 2002].
1997 *Antropología práctica* [edición de Roberto Rodríguez Aramayo; Tecnos, Madrid, 1990].
— *Kant. Antología* [edición de Roberto R. Aramayo, Península, Barcelona, 1991]. Aquí se recoge una selección de reflexiones y trabajos preparatorios del *Nachlaß* kantiano relativos a su filosofía moral.

El conflicto de las Facultades
en tres partes

Prólogo

<Ak. VII 5>

Estas páginas que ahora ven la luz gracias a un gobierno ilustrado, inclinado a liberar de sus cadenas al espíritu humano (promoviendo merced a esa libertad de pensamiento una obediencia tanto más solícita), pueden servir también para justificar la libertad que se toma su autor, al anteponerles un breve relato sobre cómo le afectó a él mismo ese cambio.

El rey Federico Guillermo II, soberano valiente, leal, caritativo y -al margen de ciertos rasgos temperamentales- eximio, quien me conocía personalmente y de vez en cuando me hacía llegar testimonios de su gracia, se vio instigado por un clérigo (nombrado más tarde ministro de asuntos religiosos[1] y al que para ser justo no cabe atribuir sino presuntas buenas intenciones basadas en una íntima convicción) a promulgar en el año 1788 un *edicto de religión,* reforzado a renglón seguido por un edicto de censura que restringía sobremanera la actividad literaria en general. No se puede negar que ciertos signos (que presagiaban la

1. Se refiere, claro está, a Wöllner. *[N.T.]*

explosión acontecida poco después) hacían aconsejable al gobierno la necesidad de una reforma en ese campo; algo que bien pudiera haberse logrado por el silencioso camino de la instrucción académica recibida por los futuros maestros del pueblo, pues estos jóvenes clérigos habían llevado sus prédicas a un tono tal que incluso quien no tome a mal una broma difícilmente quedará convertido por *semejantes* instructores.

Justamente cuando el edicto de religión ejercía una notable influencia sobre los escritores tanto autóctonos como foráneos, apareció mi tratado sobre *La religión*
<Ak. VII 6> *dentro de los límites de la mera \ razón** y, como antepongo mi nombre a todos mis escritos para evitar la imputación de clandestinidad, en el año de 1794 me fue remitida la siguiente comunicación real, de la que no se ha sabido nada hasta este momento (algo que no deja de resultar sorprendente, aún cuando por mi parte sólo se la referí a mi amigo de más confianza)[2]:

«Federico Guillermo, Rey de Prusia por la G. de Dios...

»Vaya por delante nuestra deferente salutación, honorable y sapientísimo súbdito. Nuestra alta persona

* Este título fue puesto con toda intención, para no dar lugar a creer que dicho tratado se refería a la religión *desde* la mera razón (sin revelación); algo que hubiera resultado demasiado pretencioso, cual si sus enseñanzas dimanaran de hombres inspirados sobrenaturalmente; en realidad, me limité a sistematizar cuanto del texto de la religión tenida por revelada, esto es, de la Biblia, puede verse reconocido *también por la mera razón.*

2. Parece tratarse de Wasianski (el famoso biógrafo de Kant), cuya relación con Kant se inició en 1790 y fue muy estrecha a partir de 1794, tras la partida de Jachmann (cfr. el trabajo de A. Warda publicado en el vol. XXXVIII del *Altpreuss. Monatsschrift*, p. 90 n.). *[N.T.]*

ha venido observando con enorme desagrado desde hace ya algún tiempo cómo abusáis de vuestra filosofía para deformar y profanar algunos principios capitales de la Sagrada Escritura y del cristianismo, como lo habéis hecho en vuestro libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* al igual que en otros tratados más breves. Nos habíamos hecho otra idea de vos, pues a vos mismo se os debe alcanzar cuán irresponsablemente habéis obrado con ello en contra de vuestro deber como maestro de la juventud y en contra de nuestras intenciones como soberano que de sobra conocéis. Exigimos vuestra pronta y concienzuda justificación, y esperamos que para evitar perder nuestro favor, no volváis a cometer ninguna otra falta de este tipo, sino que, por el contrario, apliquéis vuestro ascendiente y vuestro talento a secundar nuestros propósitos; de no ser así, vuestra reticencia habría de contar irremisiblemente con ingratas disposiciones.

»Os tenemos en gracia. Berlín, 1 de Octubre de 1794.

»Por orden especial de su muy graciosa majestad.

<Ak. VII 7> »Woellner \ *ab extra:* A nuestro honorable y sapientísimo profesor, el querido y leal Kant, en Königsberg, Prusia *(praesentat.* el 12 de Octubre de 1794)».

Por mi parte, remití esta humildísima contestación:

«Muy graciosa...

»La orden que vuestra augusta majestad real me hizo enviar el 1 de Octubre y recibí el día 12 del mismo mes me impone el respetuoso deber de: *En primer lugar,* «presentar una concienzuda justificación por ha-

ber abusado de mi filosofía para deformar y profanar algunos principios capitales de la Sagrada Escritura, particularmente en mi libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* al igual que en otros tratados más breves, incurriendo con ello en la falta de transgredir mi deber como maestro de la juventud y atentando contra vuestros reales propósitos que me son sobradamente conocidos»; y *en segundo lugar,* «no cometer la misma falta en lo sucesivo». En lo tocante a estos dos puntos no dejo de postrarme ante la obediencia debida a vuestra majestad testimoniándolo con la siguiente declaración.

»Por lo que atañe al primer punto, es decir, a la acusación formulada en mi contra, ésta es mi declaración en conciencia:

»En cuanto *maestro de la juventud,* esto es, entendiendo que con ello se alude a mis cursos académicos, nunca he vertido juicio alguno sobre la Sagrada Escritura o sobre el cristianismo, ni tan siquiera podía hacerlo, como ya queda probado por el simple hecho de utilizar en mis clases los manuales de Baumgarten, puesto que dichos textos no contienen epígrafe alguno sobre la Sagrada Escritura y el cristianismo, ni tampoco pueden albergarlo en cuanto mera filosofía; pero menos todavía se me podrá reprochar el error de desbordar los límites de una ciencia determinada o invadir el territorio de alguna otra, siendo esto algo que siempre he criticado y prevenido en su contra.

»Como *maestro del pueblo* –valga decirlo así–, tampoco he ido nunca \ en detrimento de los altísimos propósitos del *padre de la patria,* que tan bien conozco, ni en mi libro *La religión dentro de los límites de la mera razón,* ni en ningún otro lugar, he perjudicado la *religión pública de la nación;* lo cual se deduce incluso del hecho de que el libro en cuestión no esté al alcance del gran público, para el que más bien resulta incomprensible, tratándose de una obra para ser discutida en el claustro de las Facultades, sin que el pueblo tenga noticia alguna de ello. Ahora bien, las Facultades sí son libres para juzgar públicamente en conciencia a este respecto según su leal saber y entender; únicamente los maestros del pueblo situados en escuelas y púlpitos quedan ligados al resultado de esa discusión sancionada para su exposición pública por parte de la autoridad gubernamental y, como ésta no inventa *por sí misma* su propia fe religiosa, sino que sólo ha podido adquirirla por esa misma vía, esto es, a través del examen y el ajuste acometido por las Facultades cualificadas para ello (la teológica y la filosófica), el soberano no sólo debe aprobar ese debate, sino que tiene el derecho de exigirles a poner en conocimiento del gobierno mediante sus escritos todo cuanto consideren provechoso para una religión pública nacional.

<Ak. VII 8>

»Asimismo, tampoco se me puede acusar de *menospreciar* al cristianismo en el citado libro, puesto que no contiene ninguna *apreciación* sobre el particular, al tratar propiamente de la religión natural. El empleo de algunos pasajes bíblicos para confirmar ciertas doctrinas de una religión basada en la razón pura es lo único que ha podido motivar esta falsa interpretación. Pero el difunto Michaelis[3], que procedió de

3. Johann David Michaelis (1717-1791), profesor de teología en Göttingen desde 1745, fue el fundador de la crítica bíblica del Antiguo Testamento y dirigió entre 1753 y 1770 las *Göttinger Gelehrten Anzeigen.* Su *Moral* fue publicada póstumamente en 1792 por su colega Stäudlin. En la página 5 de dicha obra cabe leer lo siguiente: «No me es posible aportar aquí ninguna prueba tomada de la Biblia y, cuando lo pretenda, tales citas no supondrán sino *illustrationis causa,* comparables a las que hubiera podido tomar de cualquier otro libro cuyo tema fuera el derecho, la ética o la historia». *[N.T.]*

igual forma en su moral filosófica, ya ha explicado que con ello no pretendía transferir nada de lo bíblico a la filosofía, ni tampoco sacar algo filosófico de la Biblia, sino únicamente dotar a sus tesis racionales de la claridad y la confirmación ofrecida por su presunta o auténtica coincidencia con otros juicios (sin desdeñar a poetas y retóricos). Pero cuando la razón se expresa en este punto de un modo autosuficiente, como si la revelación fuera superflua (lo que tomado sin más habría de ser considerado efectivamente como un menosprecio del cristianismo), ello no es sino señal de su propia dignidad; ésta no estriba en su poder, sino en aquello que prescribe hacer, única fuente de donde dimanan la *universalidad*, la *unidad* y la *necesidad* de la fe, aquello que constituye la esencia de una religión en
<Ak. VII 9> general, \ cuyo carácter sustantivo se cifra en lo práctico-moral (en aquello que *debemos* hacer); por el contrario, aquello cuya creencia se basa en argumentos históricos (no entrando en liza *deber-ser* alguno), es decir, la revelación como credo contingente de suyo, se tiene por algo adjetivo, mas no por ello innecesario y superfluo; pues la revelación sirve para enjugar ese déficit *teórico* de la pura fe racional del que ésta no reniega, completando convenientemente, v.g., cuestiones tales como las relativas al origen del mal, el tránsito del mal al bien, la certeza del hombre de hallarse en este último estado, etc., y contribuyendo más o menos a satisfacer cualquier demanda racional de este tipo en función de las distintas coyunturas tanto personales como colectivas.

»Por lo demás, he mostrado mi gran estima por el credo bíblico del cristianismo, entre otros, a través de los comentarios vertidos en ese mismo libro recién citado, donde la Biblia es preconizada como el mejor medio existente para guiar válidamente la fundamentación y el mantenimiento de una religión natural que mejore realmente las almas; de ahí que también censure y tenga como indisciplina la impertinencia de suscitar objeciones y dudas contra sus dogmas teóricos (que tantos misterios contienen) en el marco de las escuelas, de los púlpitos o de los escritos dirigidos al pueblo (algo que sin embargo sí cabe en el ámbito de las Facultades). Mas esta censura no es lo que supone la mayor muestra de respeto hacia el cristianismo. Pues lo que constituye su mejor y más perdurable panegírico, es la coincidencia establecida en esa obra entre la Biblia y la más pura fe moral de la razón, habida cuenta de que gracias a ello, y no a la erudición histórica, es cómo ha ido restableciéndose una y otra vez el tan a menudo desnaturalizado cristianismo, siendo esto lo único que podrá restablecerlo de nuevo más adelante en unas circunstancias similares, que no dejarán de comparecer en el futuro.

»Por último, tal como siempre he recomendado ante todo a otros adeptos de la fe, el no pretender sino una escrupulosa sinceridad y el no imponer a los demás otros artículos de fe que aquellos sobre los cuales estén seguros ellos mismos, en todo momento me he representado a este juez junto a mí en la redacción de mis escritos, a fin de mantenerme alejado, no sólo de cualquier error pernicioso para el alma, sino hasta de cualquier expresión poco cautelosa que pudiera resultar chocante; por eso ahora, a mis 70 años de edad, cuando a uno le viene con facilidad la idea de que bien pudiera estar muy próxima la hora de rendir cuentas por todo eso / ante un <Ak. VII 10>
juez universal capaz de escudriñar los corazones, puedo presentar esta justificación que por causa de mis teorías se me ha exigido realizar con plena *escrupulosidad*.

»*Por lo que atañe al segundo punto* relativo a no reiterar en el futuro esa deformación y profanación del

cristianismo (que me son imputadas), entiendo que lo más seguro para conjurar la menor sospecha será declarar aquí solemnemente, *como el más fiel súbdito de vuestra majestad**: que en lo sucesivo me abstendré por completo de disertar públicamente sobre religión, sea natural sea revelada, tanto en mis lecciones como en mis escritos.

»Se despide con la más profunda devoción...».

La ulterior historia de este constante impulso hacia una fe que se aleja cada vez más de la razón es sobradamente conocida.

El examen de los candidatos para ocupar puestos eclesiásticos fue confiada a una comisión de fe, la cual se atenía a un *schema examinationis* de corte pietista que ahuyentó en masa a quienes tenían esa vocación, viniendo a quedar superpoblada la Facultad de Derecho; una suerte de emigración que, dicho sea de paso, resultó casualmente provechosa. Para dar una ligera idea del espíritu de esa comisión, recordaremos que, tras la contrición que necesariamente precede al perdón, todavía se exigía una *aflicción* más profunda en el arrepentimiento *(maeror animi)*, preguntándose si el hombre podría llegar a ella por sí mismo. *Quod negandum ac pernegandum*, era la respuesta; el pecador arrepentido ha de rogar al cielo que le conceda esa especial contrición. Ahora bien, salta a la vista que quien ha de rogar por el *arrepentimiento* (relativo a su transgresión), no se arrepiente de hecho de sus actos;

* También elegí cuidadosamente este giro, con objeto de no renunciar a mi libertad de juicio en este contencioso sobre la religión de una vez *para siempre*, sino tan sólo mientras viviera su majestad.

esto parece algo tan contradictorio como cuando se dice de la *oración* que, para ser escuchada, debe darse en la fe. Pues, si quien reza tiene fe, no tiene por qué rogarle y, de no tenerla, su oración no puede ser atendida.

Ahora se han suprimido esos desatinos, no sólo en provecho de toda la comunidad, para quien la religión \ su- <Ak. VII 11>
pone una exigencia política de gran transcendencia, sino particularmente para beneficio de las ciencias, gracias a la creación de un Consejo Escolar erigido para fomentarlas; recientemente la elección de un sabio gobierno ha recaído sobre un preclaro estadista[4] que, lejos de albergar una predilección particular por una especialidad determinada (la teología), cuenta con la vocación, el talento y la voluntad necesarios para propiciar los intereses de todo el estamento docente, quedando asegurado el progreso de la cultura en el campo de la ciencia contra cualquier nueva intromisión de los oscurantistas.

Bajo el título general de *El conflicto de las Facultades* reúno aquí tres trabajos confeccionados con muy distintos propósitos y en fechas bien diversas, pero que guardan sin embargo una unidad sistemática, al tener como denominador común el conflicto que se da entre la Facultad *inferior* con las tres Facultades *superiores*, por lo que decidí recogerlos en un solo volumen (para evitar su dispersión).

4. Debe referirse, sin duda, a Eberhard Julius Wilhelm Ernst von Massow (fallecido en el año 1816), quien en 1798, siendo a la sazón ministro de justicia, creó una sección escolar en el departamento de asuntos religiosos y el Consejo Superior de Universidades. *[N.T.]*

Introducción[5]

<Ak. VII 17>

5. Sigo desde aquí la estructura propuesta por Reinhard Brandt, que sugiere tomar el apartado cuyo título es *Ejemplificación del conflicto de las facultades a través del pleito que mantienen las de Teología y Filosofía* en el comienzo estricto de la primera sección, dado que los epígrafes anteriores constituyen una introducción general a los tres apartados. Cfr. Reinhard Brandt, «Zum "Streit der Fakultäten"», en R. Brandt / W. Stark (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, F. Meiner, Hamburgo, 1987; *Kant Forschungen*, vol. I, pp. 31-78 (cfr. 58 y ss.). Esta observación está recogida también en R. Brandt (ed.), *Zustand und Zukunft der Akademie Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften*, Walter de Gruyter, Berlín, 2000; R. Brandt / P. Giordanetti, «Streit der Fakultäten», *Kant-Studien* Sonderheft 91, pp. 66-75 (cfr. pp. 70-71). *[N.T.]*

Desde luego, no anduvo falto de inspiración aquel a quien se le ocurrió por primera vez la idea de tratar *fabrilmente* todo el conjunto del saber (propiamente las cabezas consagradas al mismo), proponiendo poner en práctica dicho proyecto mediante la división del trabajo entre tantos *profesores* o docentes públicos como disciplinas hubiese, los cuales, en tanto que depositarios de las distintas materias, vinieran a constituir una suerte de comunidad científica, llamada *Universidad* (o Escuela Superior), con cierta autonomía (dado que sobre los doctos en cuanto tales no pueden juzgar sino ellos mismos); semejante comunidad científica quedaría habilitada por medio de sus *Facultades** (las pequeñas y diversas corporaciones entre las que se

* Cada una de las cuales es regida por su correspondiente *decano*. Este título, tomado de la astrología, denotaba originariamente uno de los tres genios astrales que presiden cada signo del Zodíaco (guiando por lo tanto diez de sus respectivos treinta grados), fue trasladado en un principio desde los astros hacia los campamentos castrenses *(ab astris ad castra;*

distribuyen los integrantes de la Universidad en función de las distintas ramas del saber) para acoger en ella a los alumnos más prometedores de las escuelas inferiores y, de otro lado, también tendría la capacidad de suministrar profesionales liberales (que no constituyan miembros de dicha comunidad), al otorgarles tras las pruebas oportunas un rango (un grado) reconocido por todos, esto es, la capacidad de *investir doctores*. \

<Ak. VII 18> Al margen de este *gremio* de eruditos cabe hallar sabios que no pertenezcan a la *Universidad,* sino que simplemente cultiven una parcela del vasto conjunto del saber, ya lo hagan formando parte de ciertas corporaciones independientes (denominadas *Academias* o también *Sociedades Científicas)* o bien vivan, por decirlo así, en el estado de naturaleza del saber, donde cada cual se ocupa de ampliarlo o difundirlo a título de *aficionado* sin seguir pauta o regla algunas.

Todavía cabe distinguir a los propiamente doctos de esos otros *letrados* (con estudios) que, al verse revestidos con un cargo, actúan como instrumentos del gobierno y en provecho propio (no precisamente en aras de las ciencias); sin duda, han de haber cursado su carrera en la universidad, pero acaso hayan olvidado mucho de ella (cuanto concierne a la teoría), reteniendo tan sólo aquello que les es imprescindible para

vid. Salmasius[6], *de annis climacteriis,* p. 561) y finalmente hasta las Universidades; en este último caso sin tener en cuenta el número diez (el número de los profesores). No cabe reprochar a los eruditos el no haberse olvidado de sí mismos, después de haber inventado casi todos los títulos honoríficos con que se adornan actualmente los estadistas.

6. Claude de Saumaise (1588-1655), historiador y jurista francés, cuya obra *De annis climacteriis et de antiqua astrologia* fue publicada en 1648.

el ejercicio de un cargo público, esto es, el conocimiento empírico de los estatutos relativos a su cargo (lo concerniente a la praxis), aún cuando sus doctrinas fundamentales sólo puedan provenir de los doctos en la materia, de modo que también se les puede llamar *negociantes* o peritos del saber. Estos, en cuanto órganos del gobierno (eclesiásticos, magistrados y médicos) ven sometido a la ley su influjo sobre el público en general y constituyen una clase especial de letrados que, lejos de ser libre para hacer un uso público de sus conocimientos, se halla bajo la censura de sus Facultades respectivas, ya que se dirigen directamente al pueblo, compuesto de legos en sus disciplinas (más o menos como el clero se dirige a los laicos) y el gobierno debe mantener el orden a fin de que, si bien detenten parte del poder ejecutivo dentro de sus especialidades, no acaparen el poder legislativo, ni tampoco se substraigan al poder judicial que compete a las Facultades.

División general de las Facultades

Conforme al uso establecido se dividen en dos categorías: *tres Facultades superiores* y *una Facultad inferior*. Como es obvio, para esta división y su correspondiente nomenclatura, no se ha consultado al mundo académico, sino al gobierno. Pues entre las superiores sólo se cuentan aquellas sobre cuyas doctrinas le interesa al gobierno determinar cuáles hayan de ser sus contenidos o si deben ser expuestos públicamente;
<Ak. VII 19> por contra, aquella que sólo ha \ de velar por el interés de la ciencia, es llamada inferior, dado que ésta puede tratar sus tesis a su antojo. Al gobierno le interesa por encima de todo aquello que procura un fuerte y duradero influjo sobre el pueblo, y de esa índole son las materias de las Facultades superiores. De ahí que el gobierno se reserve para sí el derecho a *sancionar* las doctrinas de las Facultades superiores, mientras que confía las de la inferior a la propia razón del pueblo versado en ello. Mas, aun cuando sancione doctrinas, no es él mismo (el gobierno) quien las *enseña;* le basta con que ciertas doctrinas tengan cabida en las *conferencias públicas* de sus respectivas Facultades y se vean

marginadas aquellas que se opongan a las mismas. Por consiguiente, no practica la enseñanza, sino que acaudilla a quienes lo hacen (dictando a su antojo lo que se compadece con la verdad), puesto que adquieren ese compromiso contractual con el gobierno al tomar posesión de su cargo*. Un gobierno que se ocupara de las doctrinas, así como de la ampliación o el perfeccionamiento de las ciencias, y cuyo más alto dignatario pretendiera hacerse pasar por sabio, se despojaría del respeto que le es debido y menoscabaría su estima, envileciéndose ante los ojos del pueblo (y de su estamento intelectual), que no soporta ninguna burla y mide con el mismo rasero a cuantos censuran las ciencias.

Se mire como se mire, todavía hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos del gobierno** con respecto a

* Se debe reconocer que ese principio del parlamento británico merced al cual el discurso del trono de su rey es considerado como obra de su ministro (pues el incurrir en un error, ignorancia o falsedad, atentaría contra la dignidad del monarca, aun cuando la cámara haya de estar autorizada a juzgar sobre su contenido, examinarlo e incluso impugnarlo) es harto ingenioso y acertado. Igualmente, la selección de ciertas doctrinas, cuya enseñanza pública se ve sancionada por el gobierno con carácter exclusivo, debe ser confiada al examen de los especialistas, puesto que dicha sanción no ha de ser considerada como un producto del monarca, sino de un funcionario a quien se le ha encomendado dicha tarea y respecto del cual siempre cabe sospechar que puede no haber comprendido bien la voluntad de su señor o incluso haberla tergiversado.

** Cierto ministro francés [Colbert (1619-1683), ministro de Luis XIV] convocó a algunos de los comerciantes más reputados, con objeto de recabar sus propuestas respecto a cómo restablecer el comercio, como si él fuera capaz de elegir las

<Ak. VII 20> sus doctrinas y tenga la libertad, \ no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente, ya que sin ello la verdad nunca llegaría a manifestarse (en perjuicio del propio gobierno), dado que la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *crede* alguno, sino tan sólo un *credo* libre). El hecho de que dicha Facultad sea tildada de «inferior», pese a contar con ese enorme privilegio (de la libertad), halla su causa en la naturaleza del hombre: pues quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie, pero es libre.

mejores entre ellas. Después de que varios hubieran emitido su parecer, un viejo comerciante [Legendre], que había guardado silencio hasta entonces, dijo: \ «Haga buenos caminos, <Ak. VII 20> acuñe buena moneda, proporciónenos un derecho de cambio ágil y todo eso, pero respecto a lo demás "¡déjennos hacer!"». Una respuesta similar sería la que habría de dar la Facultad de Filosofía, cuando el gobierno le preguntase sobre la doctrina que ha prescrito al estudioso en general: «limitarse a no estorbar el progreso del conocimiento y de las ciencias».

En torno a la relación entre las Facultades

<Ak. VII 21>

Primer capítulo: Concepto y división de las Facultades superiores

Cabe admitir que toda institución no natural tiene a su base una idea racional (como lo es la de un gobierno), la cual debe patentizarse prácticamente en un objeto de la experiencia (al igual que todo el actual ámbito del saber), no mediante la acumulación casual y la combinación arbitraria de los hechos que se presentan, sino conforme a un principio que yace en algún recóndito lugar de la razón y sobre el cual han intentado cimentar ese plan que hace necesario cierto tipo de división.

Sobre esta base puede admitirse que la organización de una Universidad en lo concerniente a sus clases y Facultades no ha dependido enteramente del azar, sino que el gobierno, sin atribuirse por ello un saber prematuro y merced a una necesidad sentida por él mismo (la de actuar sobre el pueblo mediante ciertas doctrinas), ha podido llegar *a priori* a un principio de división que coincide felizmente con el adop-

tado ahora; si bien esto no significa que yo pretenda hablar en su favor, como si fuera irreprochable.

Conforme a la razón (esto es, objetivamente) los móviles que el gobierno puede utilizar para cumplir con su objetivo (de influir sobre el pueblo) serían los siguientes: en primer lugar, el bien *eterno* de cada cual, luego el bien *civil* en cuanto miembro de la sociedad y, finalmente, el bien *corporal* (larga vida y salud). A través de las doctrinas públicas que atañen al *primero,* el gobierno puede alcanzar una enorme
<AK. VII 22> influencia \ hasta sobre los pensamientos más íntimos y las más reservadas decisiones de los súbditos, revelando aquellos y manejando éstas; por medio de las que conciernen a lo *segundo,* mantiene su conducta externa bajo la rienda de las leyes públicas; mediante el *tercero* se asegura la existencia de un pueblo fuerte y numeroso que sea útil para sus propósitos. De acuerdo con la *razón,* por lo tanto, entre las Facultades superiores debería darse la jerarquía admitida usualmente; a saber, primero la *Facultad de Teología,* a continuación la de *Derecho* y, por último, la de *Medicina*. Por contra, según el *instinto natural,* el médico habría de ser el personaje más importante para el hombre, al tratarse de quien prórroga su *vida,* luego le seguiría en importancia el jurista, que se compromete a velar por sus *bienes materiales* y sólo en último lugar (casi en el umbral de la muerte), aunque esté en juego la dicha eterna, se buscaría al sacerdote; pues incluso este mismo, por mucho que aprecie la felicidad del mundo futuro, al no tener ningún testimonio de la misma, le reclama ardientemente al médico el permanecer un ratito más en este valle de lágrimas.

Todas y cada una de las tres Facultades superiores basan las enseñanzas que les han sido confiadas por el gobierno en *escritos,* como no puede ser de otro modo en el caso de un pueblo guiado por el saber, ya que sin ellos no existiría una norma permanente y asequible a cualquiera, con respecto a la cual quepa orientarse. Que semejante escrito (o libro) haya de contener *estatutos,* esto es, doctrinas emanadas del arbitrio de alguien con autoridad, es algo que resulta bastante obvio, porque si no éstas no podrían exigir obediencia alguna en cuanto sancionadas sin más por el gobierno y eso vale también para el propio código concerniente a las doctrinas que pueden ser expuestas al público; dichas teorías podrían ser derivadas de la *razón,* pero este parecer no es tenido para nada en cuenta y tal código se basa en el mandato de un legislador externo. Del código (en cuanto canon) se diferencian radicalmente aquellos libros redactados por las Facultades como (presuntos) compendios del espíritu del código destinados a una más clara concepción y un manejo más certero del mismo por parte de la comunidad (de doctos e incultos) a modo de *libros simbólicos.* Dichos libros sólo pueden aspirar a ser considerados como *órganos* para facilitar el acceso al \ código y carecen de autoridad alguna, aun cuando los más destacados especialistas en una determinada materia juzguen apropiado semejante libro como norma válida para su Facultad, algo para lo cual no se hallan autorizados en absoluto, salvo que se trate de implantarlo provisionalmente como un método pedagógico susceptible de ser modificado conforme a las circunstancias y que, en términos generales, sólo puede concernir al aspecto formal de la exposición, mas no representar nada en lo que atañe al contenido mismo de la legislación. <Ak. VII 23>

De ahí que el teólogo bíblico no tome sus doctrinas de la razón, sino de la *Biblia*, al igual que el profesor de derecho no saca las suyas del derecho natural, sino del *código civil*, y el médico no basa *su terapéutica (de cara al paciente)* en la fisiología del cuerpo humano, sino en un *vademécum de medicina*. En cuanto una de estas Facultades se aventura a inmiscuirse en algo tomado de la razón vulnera con ello la autoridad que el gobierno ejerce a través suyo e invade el campo de la Facultad de Filosofía, la cual las despoja sin miramientos de las deslumbrantes plumas prestadas por el gobierno y trata con ellas en pie de igualdad conforme al canon de la libertad. Ésa es la razón de que las Facultades superiores hayan de mostrarse particularmente cautelosas en este punto y no deban consentir un matrimonio desigual con la inferior, sino mantenerla tenuemente alejada de sí a una respetuosa distancia, a fin de que el examen de sus estatutos no se vea dañado por el libre razonar de esta última.

A) *Los rasgos característicos de la Facultad de Teología*

El teólogo bíblico demuestra la existencia de Dios en base a que éste se ha manifestado en la Biblia, en la que también se habla de su naturaleza (llegando incluso hasta donde la razón no puede seguirla paso a paso, como ocurre con el misterio inaccesible de su triple personalidad). Con todo, el hecho de que sea Dios mismo quien haya hablado a través de la Biblia, es algo que el teólogo bíblico en cuanto tal no puede ni debe probar, al tratarse de una cuestión histórica que compete a la Facultad de Filosofía. Se basará por lo tanto en un cierto *sentimiento* (que no cabe probar ni explicar) del carácter divino de la Biblia como materia

de fe válida incluso para el sabio, pero la cuestión relativa a si tiene (literalmente) su origen en ese carácter divino no debe ser suscitada en exposiciones públicas dirigidas al \ pueblo, por cuanto éste no comprende nada de todo ello en tanto que asunto de erudición y sólo quedaría sumido en un mar de dudas e impertinentes cavilaciones; bien al contrario, más vale contar aquí con el amplio margen de confianza que el pueblo deposita en sus maestros. Tampoco tiene licencia para interpretar los pasajes de las Escrituras atribuyéndoles un sentido moral que no concuerda con lo allí expresado y, como no existe ningún exegeta humano autorizado por Dios a tal efecto, el teólogo bíblico debe contar con una sobrenatural apertura de la comprensión, debida a un espíritu que le guía hacia la verdad, antes que la razón se entrometa para convalidar su interpretación (carente de toda autoridad superior). Finalmente, por lo que se refiere a la consumación de los mandatos divinos por parte de nuestra voluntad, tampoco puede el teólogo bíblico contar con la Naturaleza, esto es, con la íntima capacidad moral del ser humano (la virtud), sino con la Gracia (una influencia sobrenatural, aunque moral al mismo tiempo), de la cual, sin embargo, el hombre no puede participar sino por medio de una fe que transforma hondamente su corazón, si bien tampoco le quepa esperar esa fe sino de la propia Gracia. En lo tocante a algunas de estas tesis el teólogo bíblico arremete contra la razón, puesta en la tesitura de tender hacia el mismo objetivo con la mayor seriedad y franqueza, saltando entonces (como el hermano de Rómulo) por encima del muro de la mera fe eclesiástica, con lo cual se extravía por el campo abierto de su propio juicio y filosofía, en donde se expone a todos los peligros de la anarquía. Sin embargo, ha de quedar bien claro que no me refiero aquí

<Ak. VII 24>

sino al teólogo bíblico *puro (puros, patas)*, incontaminado aún del tan desacreditado espíritu de libertad propio de la razón y de la filosofía. Pues en tanto que entremezclemos dos ocupaciones de muy diversa índole y las confundamos en una sola, no será posible forjarnos un concepto preciso acerca de la peculiaridad de cada una de ellas.

B) *Los rasgos característicos de la Facultad de Derecho*

El *jurista* dedicado a ello rastrea las leyes que han de garantizar lo *mío* y lo *tuyo* (procediendo como debe en cuanto funcionario del Estado), no en su razón,
<Ak. VII 25> sino en el código hecho público y \ sancionado por las más altas instancias. No sería justo exigirle comprobar la verdad y legitimidad de dichas leyes, ni tampoco encargarle su defensa contra las objeciones interpuestas por la razón. Pues, dando por sentado que los reglamentos establecen aquello que es justo, el cuestionarse si los propios reglamentos lo son es algo que debe ser rechazado de inmediato por los juristas como algo absurdo. Resultaría rídiculo pretender dejar de obedecer a una voluntad externa y suprema por la mera suposición de que ésta no viene a coincidir con la razón. Ya que en eso se cifra precisamente el ascendiente del gobierno, en no dejar a los súbditos la libertad de juzgar sobre lo justo y lo injusto según su propio criterio, sino conforme a la prescripción del poder legislativo.

Sin embargo, en cierto sentido la Facultad de Derecho se halla mejor dispuesta que la de Teología de cara a la praxis, al contar con un intérprete visible de las leyes, ya se trate de un juez o de su apelación a una comisión judicial y (en último extremo) al legislador

mismo, algo que no se da a la hora de interpretar los pasajes de un libro sagrado en la Facultad de Teología. Ahora bien, esta ventaja se ve compensada por una desventaja nada desdeñable, cual es que los códigos laicos han de hallarse sometidos a modificación en cuanto la experiencia brinde nuevos o mejores considerandos, mientras que, bien al contrario, el libro sagrado no estipula variación alguna (ni merma ni adición) y pretende estar concluido de una vez para siempre. La queja del jurista respecto a que resulta ocioso esperar una norma perfectamente definida en el terreno de la jurisprudencia *(ius certum)* no ha lugar para el teólogo bíblico. Pues éste no se deja arrebatar la pretensión de que su dogmática carece de semejante norma, claramente determinada y válida para todos los casos. Además, mientras que quienes ejercen el derecho (los abogados o los funcionarios de justicia) no se hacen responsables del perjuicio ocasionado a su cliente por haberle aconsejado mal *(ob consilium nemo tenetur)*, los «burócratas» teológicos (los predicadores y los párrocos) sí que asumen sin reparos tal responsabilidad y responden solemnemente de que todo será juzgado definitivamente en el mundo futuro conforme al balance cerrado en éste; con todo, de verse citados formalmente a declarar si se comprometerían a garantizar con su alma la verdad de cuanto pretenden que sea creído en base a la autoridad bíblica, \ <Ak. VII 26>
lo más probable es que disculparan su incomparecencia. Sin embargo, el no consentir que se ponga de ninguna manera en duda la rectitud de sus aseveraciones es algo consustancial a la propia naturaleza de los principios sustentados por estos maestros del pueblo y, desde luego, esto es algo que pueden permitirse con toda tranquilidad, al no tener que temer refutación alguna por parte de la experiencia en esta vida.

C) *Los rasgos característicos de la Facultad de Medicina*

El médico es un artista que, al tomar su arte directamente de la Naturaleza y tener que derivarlo de una ciencia natural, se ve subordinado con todo, como docto en la materia, a aquella Facultad donde ha cursado sus estudios y a la cual ha de someter sus dictámenes. Sin embargo, como el gobierno cobra forzosamente un gran interés por el modo en que los médicos traten la salud del pueblo, se reserva la supervisión de su proceder a través de un *consejo superior de sanidad* y de ciertas prescripciones gracias a una junta integrada por miembros de dicha Facultad (de médicos en ejercicio). Ahora bien, merced a la peculiar índole de esta Facultad, cuyas normas de conducta no deben ser tomadas, como en el caso de las dos anteriores, de lo decretado por la autoridad, sino de la propia naturaleza de las cosas –motivo por el cual sus doctrinas también competerían primordialmente a la Facultad de Filosofía tomada en su sentido más lato–, las disposiciones médicas no han de consistir tanto en lo que los médicos deben hacer cuanto en lo que debieran omitir, a saber: *primero,* que haya médicos para el público en general y *segundo,* que no haya curanderos (ningún *ius impune occidendi* conforme al principio *«fiat experimentum in corpore vili»).* El gobierno vela así según el primer principio por la *comodidad pública* y mediante el segundo por la *seguridad pública* (en lo que afecta a la salud del pueblo) y, como ambas cuestiones dan lugar a una *policía,* toda prescripción médica no concernirá propiamente sino a la *policía médica.*

Esta Facultad es, por lo tanto, mucho más libre que las otras dos Facultades superiores y se halla estrechamente emparentada con la Facultad de Filosofía; en lo

que atañe a las doctrinas por las cuales son *instruidos* los médicos es enteramente libre, dado que para ellas no pueden darse libros sancionados por la autoridad, sino libros inspirados únicamente en la Naturaleza, ni tampoco caben leyes propiamente dichas (si bajo tal rótulo \ se entiende la voluntad inmutable del legislador) <Ak. VII 27>, sino tan sólo disposiciones *(edictos),* cuyo conocimiento no supone ciencia alguna, en cuanto ésta requiere un conjunto sistemático de teorías que la Facultad sin duda posee, pero que al gobierno no le incumbe sancionar (al no hallarse contenidas en código alguno) y debe dejar a cargo de dicha Facultad, limitándose a favorecer la práctica de la medicina pública por parte de sus miembros mediante dispensarios y centros hospitalarios. Sin embargo, estos profesionales (médicos) quedan sometidos al dictamen de su Facultad en aquellos casos que, en cuanto conciernen a la policía médica, interesan al gobierno.

Segundo capítulo: Definición y estructura de la Facultad inferior

Cabe denominar «Facultad inferior» a aquella parte de la Universidad que sólo se ocupa, o en tanto que sólo se ocupa, de doctrinas que no son adoptadas en función de una orden superior. Puede darse el caso de que se siga una doctrina práctica en base a la obediencia, pero aceptarla como verdadera por el hecho de haber sido impuesta *(de par le Roi)* es algo sencillamente imposible, no sólo objetivamente (como un juicio que no *debería* darse), sino también subjetivamente (en cuanto supone un juicio que nadie *puede* emitir). Pues quien se propone errar, como él mismo pone de manifiesto, no yerra en realidad y, de hecho,

no da por auténtico el falso juicio, limitándose a simular una convicción que no cabe hallar en él. Así pues, cuando se trata sobre la *verdad* de ciertas doctrinas que deben ser expuestas en público, el docente no puede invocar una orden superior, ni el discente pretender que la ha creído en base a un mandato, algo que sin embargo sí tiene cabida en el plano del *obrar*. Pero incluso entonces el sujeto en cuestión debe reconocer *libremente* que padeció de hecho semejante imposición, así como que se vio obligado o cuando menos instado a obedecer, pues de lo contrario su admisión representa una vana presunción y una vulgar mentira. Ahora bien, a la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la *verdad* de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno. \

<Ak. VII 28> Cualquier Universidad ha de contar, pues, con un Departamento semejante, es decir, con una Facultad de Filosofía. Con respecto a las tres Facultades superiores ésta sirve para controlarlas, prestándoles un gran servicio con ello, puesto que todo depende de la *verdad* (condición primera y esencial del saber en general); sin embargo, la *utilidad* que las Facultades superiores prometen al gobierno con tal motivo sólo tiene un valor de segundo orden. Incluso cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si ésta precede a su graciosa señora *portando la antorcha* o va tras ella *sujetándole la cola del manto),* con tal de que no la despidan o le tapen la boca; pues justamente esa modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan sólo para

descubrir la verdad en provecho de cada ciencia y ponerla al servicio de las Facultades superiores, debe recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible.

La Facultad de Filosofía comprende dos Departamentos, el de la *ciencia histórica* (donde se inscriben la historia, la geografía, la filología, las humanidades con todo cuanto presenta la ciencia natural del conocimiento empírico) y el de las *ciencias racionales puras* (matemática pura y de la filosofía pura, metafísica de la naturaleza y de las costumbres), así como la mutua correlación entre ambas partes del saber. Abarca, pues, todos los ámbitos del conocimiento humano (y, por ende, desde un punto de vista histórico también las Facultades superiores), sólo que no todos (a saber, las doctrinas o preceptos específicos de las superiores) constituyen contenidos suyos, sino objetos de su examen y crítica en aras del provecho de las ciencias.

La Facultad de Filosofía puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad. Dicha Facultad no puede verse anclada con una interdicción del gobierno sin que éste actúe en contra de su auténtico propósito, de suerte que las Facultades superiores no pueden substraerse a las objeciones y dudas aireadas por la Facultad de Filosofía, siendo esto algo que, indudablemente, debe resultarles harto incómodo, ya que sin semejante crítica dentro de sus posesiones, ostentadas bajo no importa que título, podrían disfrutar de una tranquilidad sin sobresaltos y ejercer el despotismo. En efecto, sólo a los profesionales de aquellas Facultades superiores (eclesiásticos, jurisconsultos y médicos) puede prohibírseles que, \ en el ejercicio de sus respectivas funciones, <Ak. VII 29>
no contradigan públicamente las doctrinas que les han sido confiadas por el gobierno y se arroguen el papel del

filósofo; pues esto sólo cabe permitírselo a las Facultades, no a los funcionarios nombrados por el gobierno, ya que éstos toman su saber de aquéllas. Si, por poner un ejemplo, los predicadores o los magistrados se dejaran llevar por el antojo de comunicar al pueblo sus reparos y dudas frente a la legislación eclesiástica o civil, le harían sublevarse con ello en contra del gobierno; en cambio, si son las Facultades, en tanto que centros de investigación, quienes se limitan a participarse mutuamente tales dudas, el pueblo no recibe prácticamente noticia alguna de todo ello, al darse por satisfecho con el reconocimiento de que semejantes sutilezas no son asunto suyo, y se siente vinculado tan sólo con cuanto le hacen saber los funcionarios comisionados por el gobierno a tal efecto. Esta libertad que, sin embargo, no cabe cercenar a la Facultad inferior, brinda el logro de que las Facultades superiores (mejor ilustradas ellas mismas) encaucen más y más por la senda de la verdad a los funcionarios, quienes a su vez, mejor instruidos asimismo acerca de su deber, acabarán por no encontrar dificultad alguna en la modificación del discurso; máxime cuando se trate únicamente de una mejor comprensión de los medios conducentes al mismo fin, algo que muy bien puede acontecer sin polémicas agresiones, que no causan sino alborotos, al sistema pedagógico en curso y a la plena vigencia de sus contenidos.

Tercer capítulo: Acerca del pleito ilegítimo de las Facultades superiores con la inferior

Un pleito público de opiniones, y por ende un litigio académico, puede ser *ilegítimo,* bien en base al *contenido,* cuando no se permite *debatir* públicamente una

tesis, al no estar autorizado el pronunciarse en público sobre su antítesis, o bien a causa de la mera *forma,* cuando el modo de conducirse no se basa en argumentos objetivos, dirigidos a la razón del adversario, sino en factores subjetivos tendentes a anclar su juicio en motivaciones determinadas por la *inclinación,* con el fin de lograr el consenso a través de la astucia (donde también tiene cabida la corrupción) o por la fuerza (amenaza).

La disputa de las Facultades gira en torno a su incidencia en el \ pueblo y sólo pueden conseguir dicha influencia por cuanto cada una de ellas haga creer al pueblo que conoce el mejor modo para fomentar su dicha, aunque sean tan opuestos el uno del otro. <Ak. VII 30>

Mas el pueblo no cifra su máxima dicha en la libertad, sino en sus fines naturales, los cuales se concretan en estos tres aspectos: esperar *bienaventuranza* tras la muerte, contar con que una ley pública garantice lo *suyo* en esta vida entre sus semejantes y, por último, el goce físico de la *vida* en sí misma (esto es, la salud y la longevidad).

La Facultad de Filosofía, sin embargo, sólo puede admitir todos esos deseos a través de prescripciones tomadas de la razón y, permaneciendo adicta al principio de la libertad, se limita a sostener aquello que el hombre debe y puede hacer: vivir *honestamente,* no cometer *injusticias,* mostrarse *moderado* en el goce y paciente en la enfermedad, ateniéndose sobre todo a la espontaneidad de la Naturaleza; para todo esto no se requiere, claro está, una gran sabiduría, pues en gran parte todo se reduce al hecho de que uno refrene sus inclinaciones y confíe la batuta a su razón, algo que, sin embargo, no le interesa en absoluto al pueblo por representar un esfuerzo personal.

Las tres Facultades superiores se ven exhortadas por el pueblo (quien encuentra en los preceptos recién enumerados una mala alternativa para su inclinación a *gozar* y su aversión a *cultivarse)* a realizar propuestas que resulten más aceptables, de modo que sus reivindicaciones ante los doctos rezan como sigue: «Lo que parlotean Vds., señores *filósofos,* ya lo sabía por mi cuenta desde hace mucho tiempo; lo que a mí me interesa averiguar de vosotros en vuestra condición de sabios es más bien esto: ¿Cómo podría, aun cuando hubiese vivido como un *desalmado,* procurarme a última hora un billete de ingreso al reino de los cielos?; ¿cómo podría, aun cuando *no tuviese razón,* ganar mi proceso?; y ¿cómo podría, aun cuando hubiese usado y *abusado* a mi antojo de mis fuerzas físicas, seguir estando sano y tener una larga vida? Para eso habéis estudiado y debierais saber más que cualquiera de nosotros (a quienes calificáis de idiotas), cuya única pretensión es la de tener buen juicio». Da la impresión de que el pueblo se dirigiera al erudito como a un adivino o un hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales; pues el ignorante gusta de forjarse una idea exagerada acerca de las cualidades del sabio a quien exige algo excesivo. Por eso resulta fácil presumir que, si alguien es lo bastante osado como para ha-
<Ak. VII 31> cerse pasar por taumaturgo, \ éste conquistará al pueblo y le hará abandonar con desprecio el bando de la Facultad de Filosofía.

Los profesionales de las tres Facultades superiores ofician sin embargo como tales taumaturgos, siempre que no se le consienta a la Facultad de Filosofía oponérseles públicamente, no para derribar sus doctrinas, sino únicamente para desmentir esa fuerza mágica que el público les atribuye de un modo supersticioso y rebatir las observancias ligadas a ella; como si el

encomendarse pasivamente a tan ingeniosos guías dispensara de toda iniciativa propia, al procurar la enorme tranquilidad de alcanzar con ello los fines propuestos.

Cuando las Facultades superiores aceptan tales principios (lo que no constituye su misión en modo alguno) quedan en eterno conflicto con la Facultad inferior; sin embargo, este litigio es asimismo *ilegítimo,* dado que aquéllas, lejos de considerar un obstáculo el conculcar la ley, no dejan de ver en ello una ocasión propicia para esgrimir su ingenio y habilidad para arreglarlo todo e incluso para mejorarlo más de lo que hubiera podido hacerse sin su intervención.

El pueblo quiere ser *guiado,* esto es (en palabras de los demagogos), ser *embaucado*. Mas no desea verse guiado por los doctos de las Facultades (cuya sabiduría es demasiado elevada para él), sino por esos peritos suyos que practican la chapucería (el *savoir faire),* esto es, por eclesiásticos, magistrados y médicos, cuyo ejercicio de la profesión les granjea la más favorable presunción; ésa es la razón de que el gobierno, al no poder incidir en el pueblo sino por esa mediación, se vea *inducido* a imponer a las Facultades una teoría que no tiene su origen en el puro discernimiento de quienes se hallan versados en la materia, sino en el cálculo de la influencia que sus comisionados puedan alcanzar con ella sobre el pueblo, pues éste propende naturalmente hacia aquello que le obligue a esforzarse lo menos posible sin servirse de su propia razón, permitiéndole conciliar del mejor modo los deberes con las inclinaciones; por ejemplo, en el terreno de la teología, el hecho de que sea intrínsecamente saludable el «creer» al pie de la letra, sin examinar (e incluso sin comprender del todo) lo que debe creerse y que gracias al seguimiento reglamentario de ciertas formalidades se

lavan inmediatamente los crímenes; o en el ámbito jurídico, el que la observancia de la ley conforme a su literalidad dispense de examinar el ánimo del legislador.

Se concita aquí un importante litigio, tan ilegítimo
<Ak. VII 32> como insoslayable, \ entre las Facultades superiores y la inferior, ya que el principio de legislación que atribuye al gobierno para las primeras significaría una especie de ilegalidad autorizada por él mismo. Pues la *inclinación* y, en general, cuanto uno encuentra provechoso para su *particular propósito,* no se cualifica en absoluto como ley, ni tampoco puede ser presentada como tal por las Facultades superiores; un gobierno que así lo sancionara atentaría contra la propia razón, haciendo entrar a las Facultades superiores en un conflicto con la inferior que no puede tolerarse de ningún modo mientras aniquile por entero a esta última, lo cual representa, sin duda, el medio más corto de zanjar una disputa, pero también acarrea (según la expresión de los médicos) un medio *heroico* que conlleva peligro de muerte.

Cuarto capítulo: En torno a la legítima querella entre las Facultades superiores y la inferior

Sea cual fuere su contenido, las doctrinas cuya exposición se halla el gobierno facultado para imponer a las Facultades superiores mediante sanción no pueden ser tomadas ni respetadas sino como un mero estatuto que nace de su voluntad y que, como todo saber humano, no es infalible. Mas como su verdad no puede serles indiferente, tienen que someterse bajo ese respecto a la razón (por cuyos intereses ha de velar la Facultad de Filosofía), algo que no es posible salvo fomentando una plena libertad para el examen público de dichas doctrinas y, como los preceptos arbitrarios, por muy alta que sea su instancia sancionadora, no siempre vienen a coincidir con las tesis consideradas necesarias por la razón, tal discrepancia originará inevitablemente un conflicto de las Facultades superiores para con la inferior, pero dicho conflicto tendrá por lo demás un carácter *legítimo,* no en tanto que una simple cuestión de competencia, sino por cuanto la Facultad inferior tiene el deber de velar porque, si bien no se diga públicamente *toda* la verdad, sí sea verdad *todo* lo que se diga y sea establecido como principio.

Cuando la fuente de ciertas doctrinas sancionadas es *histórica,* por mucho que se encarezca su santidad ante la ciega obediencia de la fe, la Facultad de Filosofía no sólo está autorizada, \ sino incluso obligada, a <Ak. VII 33>
rastrear ese punto de partida con espíritu crítico. Si, aunque se la presente bajo el tinte de un conocimiento histórico (en cuanto revelación), esa fuente no deja por ello de ser *racional,* de modo que no puede prohibírsele (a la Facultad inferior) poner de relieve los principios racionales de la legislación en base a los testimonios históricos y valorar, por añadidura, si se trata de dictámenes técnicos o práctico-morales. Por otra parte, si la fuente de la doctrina que se proclama como ley fuera meramente *estética,* esto es, se basara en un sentimiento vinculado a una enseñanza (que, al no proporcionar principio objetivo alguno, sólo posee una validez subjetiva y es incapaz de llegar a constituir una ley universal con esa base, cual sería el caso del sentimiento piadoso relativo a un influjo sobrenatural), la Facultad de Filosofía ha de ser libre para examinar públicamente y valorar fríamente con la razón tanto el origen como el contenido de ese supuesto fun-

damento de la enseñanza, sin dejarse sobresaltar por la santidad del objeto que uno pretende experimentar, resolviéndose a trocar en conceptos ese presunto sentimiento. A continuación se exponen los principios formales que deberían presidir semejante conflicto, así como las consecuencias que se desprenden de ellos.

1) Este conflicto no puede ni debe verse resuelto mediante un acuerdo amistoso *(amicabilis compositio)*, sino que (como todo proceso) precisa de una *sentencia*, es decir, del veredicto con fuerza legal de un juez (la razón); pues en caso contrario podría resolverse de un modo interesado, solapándose a golpe de elocuencia las causas del conflicto, proceder del todo contrario al espíritu de una Facultad *filosófica*, cuyo lema se cifra justamente en exponer públicamente la verdad.

2) Dicha querella no puede cesar jamás y la Facultad de Filosofía es quien debe estar siempre en guardia a este respecto. Pues siempre se darán por parte del gobierno prescripciones estatutarias concernientes a la exposición pública de las doctrinas, dado que una libertad sin lindes para airear en público toda suerte de pareceres habría de resultar nociva tanto para el gobierno como para el propio público en general. Sin embargo, todo precepto gubernamental, al provenir de hombres o, cuando menos, verse sancionado por ellos, no deja de hallarse expuesto al peligro del error o de los efectos contraproducentes; y la sanción del gobierno por lo que atañe a las Facultades superiores no supone una excepción a esa regla. Por ello la Facultad de Filosofía no puede dejar de blandir sus armas contra el peligro con que se ve amenazada la verdad, cuya custodia le ha sido encomendada, habida cuenta de que las Facultades superiores nunca renunciarán a su afán de dominio. \

3) Este litigio no tiene por qué perjudicar al gobierno en ningún caso. Pues no se trata de una querella de las Facultades con el gobierno, sino de una Facultad para con las otras, algo que el gobierno puede consentir con toda tranquilidad; pues, aun cuando éste haya tomado bajo su especial tutela ciertas tesis de las Facultades superiores, en tanto que prescribe a sus funcionarios la exposición de las mismas, no protege con ello a las Facultades en cuanto comunidades científicas, ni vela por la verdad de la exposición pública de sus doctrinas, sino que se limita a defender su propio provecho (el del gobierno), puesto que no resulta acorde con su dignidad ponerse a dirimir sobre el carácter veritativo de los contenidos, arrogándose así el papel de sabio. Desde luego, las Facultades superiores no tienen que responder ante el gobierno sino de la instrucción que imparten públicamente a su *clientela*, ya que tal actividad incide en el público en cuanto sociedad *civil* y queda por ello bajo la sanción del gobierno, dado que podría dañar la influencia de éste sobre aquella. Otra cosa muy distinta son las doctrinas y opiniones que las Facultades convienen entre sí bajo la denominación de teorías, pues ese intercambio tiene lugar entre otra clase de público, cual es el conformado por la comunidad *académica* que se ocupa de bregar con las ciencias; el pueblo se resigna a no comprender nada de todo ello y el gobierno, por su parte, no considera conveniente entrometerse en las disputas académicas*. \ El conjunto de las Facultades supe-

<Ak. VII 34>
<Ak. VII 35>

* En cambio, si se trasladara el conflicto a la comunidad civil (verbigracia a los púlpitos), como gustan de hacer los negociantes (bajo el apodo de «gente experimentada»), dicho conflicto se vería presentado sin permiso ante el tribunal del pueblo (al que no compete emitir juicio alguno en el terreno académico) y dejaría de ser una controversia científica; dán-

riores (ala derecha del parlamento de la ciencia) defiende los estatutos del gobierno, pero en una constitución tan libre como ha de ser aquella que se erija en aras de la verdad, debe haber también un partido opositor (el ala izquierda), cuyos escaños corresponden a la Facultad de Filosofía, ya que sin contar con el severo examen y las críticas de ésta el gobierno no se hallaría satisfactoriamente informado respecto de aquello que puede resultarle ventajoso o perjudicial. Ahora bien, si los integrantes de las Facultades quisieran introducir modificaciones por su cuenta en la disposición dada para la exposición pública, entonces el gobierno estaría en su derecho de catalogarlos como unos *innovadores* que podrían resultar peligrosos para sus fines, si bien antes de pasar a desacreditarlos sin más habría de recabar su parecer a la Facultad involucrada, habida cuenta de que tales profesiones sólo pueden haber sido asignadas a la enseñanza de determinadas doctrinas *a través de esa Facultad*.

dose así lugar a esa querella ilegítima mencionada anteriormente, donde la exposición de las doctrinas se adapta a las inclinaciones del pueblo y se disemina el germen de la revuelta y de las facciones, poniendo en peligro al gobierno. Quienes se erigen arbitrariamente a sí mismos en tribunos del pueblo renuncian con ello a la condición de sabios, atentan contra los derechos de la constitución civil (comercio mundano) y son propiamente *neólogos,* nombre aborrecido con toda razón en este caso, pero que da lugar a malentendidos cuando se aplica al introductor de cualquier novedad en una doctrina o en el terreno de la enseñanza. (Pues, ¿por qué habría de ser siempre mejor lo más antiguo?) En cambio, sí merecerían verse estigmatizados con esa etiqueta aquellos que promueven una forma de gobierno totalmente distinta o más bien una total ausencia del mismo (anarquía) y remiten el dictamen sobre cuestiones académicas al pueblo, cuyo juicio manejan gracias a
<Ak. VII 35> sus costumbres, sentimientos \ e inclinaciones, cobrando así ventaja sobre la influencia de un gobierno legítimo.

4) Esta querella puede perdurar hasta que se logre un acuerdo entre la comunidad académica y la sociedad civil en materia de máximas cuya observancia ha de propiciar en ambas clases de Facultades un progreso continuo hacia una mayor perfección y abolir, finalmente, cualquier tipo de restricción que el gobierno pretenda imponer a la libertad.

De este modo, bien podría llegar el día en que los últimos fueran los primeros (trocándose la Facultad inferior en la superior), no desde luego para ejercer el poder, pero sí para asesorar a quien lo detenta (el gobierno), hallando en la libertad de la Facultad de Filosofía y en la comprensión obtenida gracias a ella mejor medio para conseguir sus fines que en su propia autoridad absoluta.

Resultado

Ese antagonismo, es decir, este conflicto entre dos partidos coaligados en aras de un propósito común *(concordia discors, discordia concors)* no supone *guerra* alguna, es decir, una discordancia basada en la contraposición de miras con respecto al *tuyo* y *mío* académicos, \ algo que –al igual que lo político– consta de *li-* <Ak. VII 36>
bertad y *propiedad,* siendo así que la primera debe preceder necesariamente a la segunda en cuanto condición; por consiguiente, no cabe conceder derecho alguno a las Facultades superiores sin que la inferior quede autorizada al mismo tiempo para presentar sus objeciones ante los expertos.

Primera parte

El conflicto de la Facultad filosófica con la teológica

Ejemplificación del conflicto de las Facultades a través del pleito que mantienen las de Teología y Filosofía

I. El objeto de la disputa

El teólogo bíblico es propiamente alguien *versado en las Escrituras* y pone sus miras en el *credo eclesiástico,* el cual se basa en estatutos, es decir, en leyes que se derivan de una voluntad ajena; por contra, el teólogo racional *se inspira en la razón* y vuelve sus ojos hacia la *fe religiosa,* la cual se basa en leyes propias que cualquier hombre puede ir descubriendo a partir de su razón. Que las cosas son así, esto es, que la religión nunca puede fundarse sobre dogmas (por muy alto que pueda ser el origen de los mismos) viene a inferirse del propio concepto de religión. La religión no constituye el conjunto de ciertas doctrinas en cuanto revelaciones divinas (pues a eso se le llama teología), sino el compendio de todos nuestros deberes en general tomados cual *mandatos* divinos (lo que se traduce a nivel subjetivo en la máxima de acatarlos como tales). La religión no se distingue de la moral en función de

sus materias, es decir, por su objeto, puesto que se refiere a los deberes en general, sino que tal distingo es meramente formal, al suponer una legislación racional que, mediante esa idea de Dios emanada de la propia moral, proporciona a ésta una influencia sobre la voluntad humana de cara al cumplimiento de todos sus deberes. Ésa es también la razón de que sea única y no existan diversas religiones, sino sólo distintas formas de creer en la revelación divina, cuyos dogmas estatutarios no pueden provenir de la razón, es decir, diferentes formas de representarse sensiblemente a la voluntad divina, para procurarle a ésta influjo sobre nuestro ánimo y de entre las cuales -por cuanto sabemos- el cristianismo constituye la forma más conveniente. Ahora bien, en la Biblia el cristianismo se ve integrado por dos partes bien dispares: \ una contiene el canon, mientras que la otra alberga el órgano o vehículo de la religión, pudiendo denominar a la primera *fe religiosa* pura (basada en la mera razón al margen de cualquier estatuto) y a la otra *credo eclesial,* el cual se sustenta enteramente en estatutos que precisan de una revelación para ser considerados como doctrina sacra y preceptos vitales. Pero, puesto que servirse de esta guía en aras de aquella meta supone un deber, cuando cabe considerarlo como una revelación divina, eso explica por qué se comprende comúnmente bajo el nombre de fe religiosa también al credo eclesial basado en la Escritura.

<Ak. VII 37>

El teólogo bíblico dice: «estudiad las Escrituras pensando encontrar en ellas la vida eterna»[7]. Pero esto es algo que ningún hombre puede hallar en parte al-

7. Cfr. Juan, 5, 39. *[N.T.]*

guna de un escrito, a no ser que ponga mucho de su parte, ya que su condición no puede consistir sino en el mejoramiento moral del ser humano, siendo así que los conceptos y principios requeridos para ello no deben ser aprendidos de ninguna instancia extraña, sino verse desplegados a partir de la propia razón del instructor con motivo de una exposición. Sin embargo, las Escrituras contienen algo más de lo que se precisa de por sí de cara a la vida eterna, a saber, cuanto atañe a la creencia histórica, siendo esto algo que, como mero vehículo sensible, puede resultar provechoso (para esta o aquella persona, para tal o cual época) desde el punto de vista de la fe religiosa, pero sin ser por ello un ingrediente necesario de la misma. La Facultad de teología bíblica hace un gran hincapié en este punto, como si la fe en la revelación divina formara parte de la religión. Mas la de Filosofía se opone a ella en vista de esa confusión y en aras de cuanto la Escritura alberga de verdad sobre la religión misma.

A este vehículo (esto es, a lo que se añade sobre la doctrina religiosa) atañe además al *método de enseñanza,* que cabe considerar como algo dejado a cargo de los apóstoles y no como revelación divina, pudiendo considerarlo más bien como un modo de pensar propio de la época en cuestión *(kat'anthropon)* y no como piezas didácticas en sí mismas *(kat'alezeian),* y ciertamente de modo negativo, como mera admisión de ciertos pareceres erróneos reinantes antaño para no atentar contra una opinión predominante que, con todo, no atenta en lo esencial contra la religión (v.g., el tema de los poseídos) o también de modo positivo, para servirse de la predilección de un pueblo por su antiguo credo eclesiástico en trance de desaparecer, con objeto de introducir el nuevo (v.g., interpretar la

<Ak. VII 38> historia de la antigua alianza como arquetipo de \ cuanto aconteció en la nueva, lo cual, como cuando se admite el judaísmo en la dogmática como una parte suya, puede sonsacarnos esta lamentación de Cicerón: *nunc istae reliquae nos exercent)*[8].

Por ello una escriturística del cristianismo queda sometida a diversas dificultades de tipo hermenéutico, respecto a cuyos principios la Facultad superior (de teología bíblica) ha de incurrir en conflicto con la inferior, puesto que la primera, en cuanto se ocupa sobre todo del conocimiento bíblico teórico, hace sospechosa a la segunda por filosofar sobre doctrinas que habrían de ser tomadas estrictamente como revelación, asignándoles un sentido discrecional; la inferior, sin embargo, con los ojos puestos en el ámbito de lo práctico, esto es, más atenta a la religión que al credo eclesiástico, responsabiliza a la superior de obviar por completo mediante tales estratagemas ese fin final que, como religión interior, ha de ser moral y ceñirse a la razón. Por ello, en caso de conflicto respecto al sentido de un pasaje de la Escritura, la Facultad que tiene por meta la verdad, y por ende la filosofía, ha de atribuirse el privilegio de determinar dicho sentido. A continuación se exponen los principios filosóficos de la exégesis, lo cual no quiere decir que la interpretación haya de ser filosófica (tendente a incrementar el caudal de la filosofía), sino tan sólo que los *principios* de la interpretación deben ser de tal índole, dado que todo principio (sea éste relativo a una interpretación crítico-histórica o crítico-gramatical) siempre ha de

8. Cicerón escribe a Casio, el asesino de César: «*Vellem idibus Martiis me ad cenam invitasses: reliquarum nihil fuisset* (es decir, entonces también hubiera sido asesinado Antonio). *Nunc me reliquae vestrae exercent*» *(Ad fam.* XII, 4). *[N.T.]*

verse dictado por la razón y particularmente aquí, donde lo que ha de ser constatado en las Escrituras de cara a la *religión* no puede ser sino un mero objeto de la razón.

II. Principios filosóficos de la exégesis conducentes a poner término al conflicto

I. Aquellos pasajes que contienen ciertos dogmas *teóricos* tenidos por sagrados, pero que *sobrepasan* todo concepto de razón (incluso el moral), *pueden* ser interpretados en beneficio de la razón, pero aquellos otros que contengan asertos contrarios a la razón práctica, *tienen que* ser interpretados necesariamente así. Aduzcamos algunos ejemplos.

a) Del dogma de la trinidad tomado literalmente no cabe forjar absolutamente *nada en función de lo práctico,* aun cuando uno crea llegar a entenderlo y mucho menos cuando uno se percata de que / sobre- <Ak. VII 39>
pasa todos nuestros conceptos. Si hemos de venerar a tres o a diez personas representa una cuestión que el discente aceptará literalmente con igual facilidad tanto en un caso como en el otro, puesto que carece de concepto alguno sobre un Dios multipersonal (hipóstasis), pero sobre todo porque no puede sacar regla alguna para su conducta a partir de semejante multiplicidad. Por contra, cuando se introyecta en los dogmas de fe un sentido moral (como yo lo he intentado en *La religión dentro de los límites...),* éste no albergaría una fe carente de consecuencias, sino una fe comprensible y comprometida con nuestro destino moral. Justo eso es lo que ocurre con el dogma de la encarnación de una persona de la divinidad. Pues, cuando este Dios hecho hombre queda representado, no como esa idea

de humanidad en su plena perfección moral que Dios alberga con complacencia por toda la eternidad* (cfr. el primer epígrafe del primer apartado de la segunda parte de la obra citada[10], sino como la divinidad que «mora corporalmente» en un hombre real y actúa en él como una segunda naturaleza, nada práctico podemos forjarnos a partir de ese misterio, dado que, al no poder exigir de nosotros que debamos actuar como un Dios, no puede llegar a suponer un ejemplo para nosotros, y eso sin siquiera insinuar la dificultad de por qué, si una vez fue posible tal unión, la divinidad no ha hecho partícipe de la misma a todos los hombres, quienes le hubieran resultado entonces extrema-

* La ensoñación mística de Postellus[9] al respecto en la Venecia del siglo XVI es bien original y sirve magníficamente para ilustrar en qué aberraciones puede incurrir uno, incluso delirando con la *razón,* cuando se transforma la percepción de una idea racional pura en la representación de un objeto de los sentidos. Pues si bajo esta idea no se comprende la idea abstracta de humanidad, sino a un hombre, éste habrá de pertenecer a uno u otro sexo. Este vástago de Dios, perteneciente al género masculino (un hijo varón) habría cargado sobre sus espaldas con la debilidad y los pecados del hombre, siendo así que tanto las debilidades como las transgresiones del otro sexo se diferencian de las específicamente masculinas, con lo cual uno se siente tentado a suponer -y no sin fundamento- que a dicho género también se le habrá asignado su particular vicario como redentora (una hija de Dios como quien dice); y Postel creyó haberla encontrado en la persona de una piadosa doncella veneciana.

9. Guillaume Postel (1510-1581) es censado por Bayle en su *Diccionario* (III, 138) entre los «doctos visionarios». Lo que Kant comenta se halla en una obra de 1553, dedicada a Margarita de Francia: *Les très merveilleuses victoires des femmes du nouveau-monde, et comment elles doivent à tout le monde par raison commander, et même à ceux qui auront la monarchie du monde vieil. [N.T.]*
10. Cfr. Ak. VI, 60. *[N.T.]*

damente gratos. Algo parecido cabe decir acerca de la resurrección y de la ascensión a los cielos de ese Dios hecho hombre. \

Si más adelante vivimos únicamente de modo espi- <Ak. VII 40>
ritual o si esa misma materia que integró aquí nuestro cuerpo es indispensable para nuestra identidad personal en el otro mundo, de suerte que nuestra alma no constituya una sustancia especial y nuestro propio cuerpo haya de verse resucitado, son todas ellas cuestiones que nos resultan completamente indiferentes desde un punto de vista práctico; pues ¿quién ama tanto a su cuerpo como para cargarlo gustosamente por toda la eternidad pudiendo prescindir de él? Luego el argumento del Apóstol, «Si Cristo no ha resucitado (vuelto a vivir de modo corporal), nosotros tampoco resucitaremos (no hay vida alguna tras la muerte)»[11], no es concluyente. Ni tampoco puede serlo (pues un argumento no se afianza poniendo a su base una inspiración); lo único que quiere decirse con ello es lo siguiente: tenemos motivos para creer que Cristo vive todavía y que nuestra fe es vana, si ni tan siquiera un hombre tan perfecto viviera tras la muerte (corporal), creencia que (como a todos los hombres) le fue sugerida por la razón y le inclinó a tomar ingenuamente por cierto un credo histórico en una cuestión del dominio público, valiéndose del mismo para demostrar una fe moral en la vida futura, sin advertir que, sin contar con esta fe moral, difícilmente hubiera dado crédito a esa leyenda. Se alcanzó con ello la intención moral, aun cuando la forma de representación portase el rasgo distintivo del aparato conceptual

11. Cfr. 1 Corintios, 16 y 17: «Porque si los muertos no resucitan, tampoco el Cristo resucitó». «Y si el Cristo no resucitó, vana es vuestra fe...». *[N.T.]*

en el que había sido educado. Por lo demás, a dicha forma de representación se le oponen objeciones importantes: la institución de la [última] Cena (una triste forma de comunicación) para conmemorarlo se parece mucho a una despedida solemne (y no a un cercano «hasta la vista»). Las fúnebres palabras dichas en la cruz ponen de manifiesto un frustrado intento (de hacer abrazar a los judíos la verdadera religión durante su vida), cuando más bien hubiera cabido esperar el alborozo por un propósito consumado. Finalmente las palabras puestas en labios de los discípulos por Lucas: «Creíamos que libertaría a Israel»[12], tampoco permite verificar que se hallaban preparados para volver a verlo tras una espera de tres días, ni mucho menos que hubiera llegado hasta sus oídos algo relativo a su resurrección. Pero, por qué habríamos de enmarañarnos con tantas indagaciones y disputas eruditas a causa de un relato histórico, que siempre debemos poner en su sitio (entre los *adiafora)*, cuando se trata de religión, terreno en el que, con respecto a lo práctico, ya se basta por sí sola esa fe que la razón nos infunde.

b) En la interpretación de aquellos pasajes en los
<Ak. VII 41> que la expresión literal \ contradice a nuestro concepto racional de la naturaleza y voluntad divinas, los teólogos bíblicos han adoptado desde hace tiempo la regla de que cuanto es expresado de modo humano *(anthropopathos)* ha de ser *interpretado* en un sentido digno de Dios *(zeoprepos);* con lo cual vienen a confesar abiertamente que la razón representa el máximo intérprete en materia de religión. Pero incluso el que cuando no cabe atribuir al autor sacro otro sentido que el ceñido a su literalidad y se halla en contradicción con nuestra razón, ésta se sienta autorizada a in-

12. Lucas, 24, 21. *[N.T.]*

terpretar su texto sagrado como juzgue adecuado a sus principios, no debiendo interpretarlo al pie de la letra, si no pretende imputarle un error, es algo que parece atentar contra las más altas reglas de la interpretación, al tiempo que siempre ha contado con el asentimiento de los más reputados teólogos. Eso es lo que ocurrió con la doctrina paulina de la predestinación, de la cual se infiere que la convicción personal de San Pablo debe haber sido la predestinación en el sentido más estricto de la palabra, siendo ésta la causa de que se viera incorporada a su fe por una gran Iglesia protestante, aunque luego fuese abandonada por una gran parte de la misma, ya que la razón la encontraba incompatible con la libertad, la responsabilidad de las acciones y, por lo tanto, con la moral en su conjunto. También allí donde ciertas teorías sustentadas por la ortodoxia no contravienen principio ético alguno, sino únicamente las máximas racionales relativas al enjuiciamiento de fenómenos físicos, los exégetas han interpretado ciertos relatos bíblicos con una aceptación muy generalizada, como es el caso de aquellos que versan sobre los poseídos –endemoniados–, si bien sean referidos en la Escritura con el mismo tono histórico que el resto de la historia sagrada y casi no quepa dudar de que sus autores lo hayan tomado literalmente por algo cierto, de modo que la razón pueda salir airosa en ese trance (con objeto de no dar vía libre a toda suerte de supersticiones y supercherías) sin poner en tela de juicio semejante atribución.

II. La fe en aquellos dogmas que no cuentan con otra vía de conocimiento al margen de la revelación, carece de *mérito* intrínseco alguno, así como su ausencia, incluida la duda que se le contrapone, no representa en sí ninguna *culpa,* sino que en materia de religión todo depende del *obrar* y a esta instancia \ supre- <Ak. VII 42>

ma, así como a un sentido que la convenga, deben quedar sometidos todos los dogmas.

Por cuestiones de fe no se entiende aquello que debe ser creído (pues la fe no consiente imperativo alguno), sino lo que resulta posible y conveniente adoptar desde un punto de vista práctico (moral) y puede por tanto ser sólo creído, aunque no llegue a ser demostrable. Entendiendo la fe al margen de ese respecto moral, en el simple contexto teórico del tener por verdad, cual es el caso de cuanto se basa en el testimonio histórico de otros o también porque no puedo explicarme ciertos fenómenos dados sino bajo tal presupuesto como principio, un credo semejante no constituye parte de la religión, puesto que no hace mejor al hombre ni tampoco indica nada en esa dirección; mas cuando dicho credo sólo se simula en el ánimo por mor del miedo y de la esperanza, entonces se muestra contrario a la franqueza y, por ende, también a la religión. Si algunos pasajes se refieren a la fe revelada, no sólo como si la considerasen meritoria de por sí, sino también muy por encima de las obras moralmente buenas, han de ser interpretados como si se refirieran únicamente a esa fe moral que mejora y eleva el ánimo mediante la razón; aun cuando el sentido literal (v.g., quien cree y es bautizado se salvará[13], etc.) contradijera esa interpretación. La duda concerniente a los dogmas estatutarios y a su autenticidad no es capaz, por lo tanto, de perturbar un ánimo moralmente bienintencionado. Ahora bien, estas proposiciones pueden ser consideradas al mismo tiempo como requisitos esenciales para la *exposición* de un determinado *credo eclesial,* el cual, sin embargo, al ser mero vehículo de la fe religiosa, tiene que ser,

13. Cfr. Mateo, 28. *[N.T.]*

por ende, intrínsecamente modificable y susceptible de una rectificación paulatina hasta llegar a converger con dicha fe, sin llegar a constituirse en artículos de fe, de modo que, si bien no cabe arremeter abiertamente contra ese credo dentro del seno de la Iglesia, ni tampoco puede ser pasado por alto y tomado a pies juntillas, porque se halle bajo la custodia del gobierno, el cual vela por la concordia y la paz públicas, siendo el docente quien ha de procurar que no se atribuya a la exposición misma un carácter sacro, sino que se arribe sin dilación a esa fe religiosa entablada por ella.

III. Sólo cabe representarse al obrar como resultado del uso espontáneo de sus fuerzas morales que realiza el ser humano y no como efecto de una causa extraña que actúa desde arriba \ teniendo al hombre como <Ak. VII 43>
sujeto pasivo; la interpretación de los pasajes que parecen contener literalmente esto último, debe tender, pues, a coincidir expresamente con aquellos principios.

Si bajo el nombre de «Naturaleza» se comprende aquel principio que predomina en el hombre para propiciar su *felicidad* y bajo el término «Gracia» se comprende aquella misteriosa disposición moral que subyace dentro de nosotros, esto es, el principio de la pura *moralidad,* resulta entonces que no sólo media entre ambos términos una notable diferencia, sino que Naturaleza y Gracia se hallan muy a menudo en franca contradicción. Ahora bien, si entendemos por Naturaleza (en sentido práctico) el poder ejecutar ciertos fines a partir de un esfuerzo propio en general, esa Gracia no será sino la naturaleza del ser humano en cuanto se ve movido a obrar por mor de su propio principio interno, pero suprasensible (la representación de su deber), principio que al querer explicarlo sin conocer fundamento alguno en tal sentido, damos

en representar como un acicate hacia el bien que nos es imbuido por la divinidad y, por ende, como gracia, al no hallar en nuestro interior las bases de semejante disposición. El pecado (la maldad de la naturaleza humana) ha hecho necesaria la legislación penal (cual si de siervos se tratara), mas la gracia (esto es, la esperanza del desarrollo de ese bien que se vivifica mediante la fe en esas disposiciones originarias orientadas hacia el bien, que moran en nuestro interior, y gracias al ejemplo de la humanidad grata a Dios en su Hijo) puede y debe tornarse más poderosa dentro de nosotros (en cuanto seres libres) con tal de que la dejemos actuar sobre nosotros, es decir, consintamos que active los sentimientos propios de una conducta similar a ese santo ejemplo. Por consiguiente, aquellos pasajes de la Escritura que aparentan entrañar una sumisión meramente pasiva a un poder ajeno, que obra en pro de nuestra santidad, han de ser interpretados de manera que se deduzca claramente la necesidad de *esforzarnos* por desarrollar en nosotros esa disposición moral, pese a que dicha disposición evidencie un origen divino muy por encima de toda razón (en la indagación teórica de la causa), de modo que poseerla no sea tanto cuestión de mérito como de gracia.

IV. Cuando el obrar no le basta al hombre para justificarse ante su propia conciencia (ese juez tan severo), la razón se ve autorizada a admitir la creencia en un complemento sobrenatural a su deficiente rectitud (sin que le quepa precisar en qué consista éste).

Dicha autorización resulta bastante obvia en sí misma; pues lo que el hombre debe ser conforme a su des-
<Ak. VII 44> tino (a saber, ajustarse a esa ley santa), también \ ha de poder llegar a serlo y, al no ser esto posible de modo natural gracias a sus propias fuerzas, entonces cabe la

esperanza de conseguirlo mediante una divina colaboración exterior (cualquiera que sea ésta). Todavía puede añadirse que la fe en ese complemento torna dichoso, ya que sólo a través suyo se puede cobrar ánimo e intención decidida para comportarse de un modo grato a Dios (como única condición para esperar la felicidad) y no desesperar en la consecución de su propósito final (tornarse grato a Dios). Sin embargo, no es en modo alguno necesario que hayamos de saber con exactitud *en qué* consista el medio de tal resarcimiento (que a la postre constituye algo transcendente y nos resulta inconcebible, pese a todo lo que Dios guste de confiarnos al respecto), suponiendo una temeridad la mera pretensión de alcanzar semejante conocimiento. Así pues, los pasajes que contengan una revelación específica de tal naturaleza han de ser interpretados como mero vehículo para proporcionar esa fe moral a un pueblo, de acuerdo con los dogmas que se hallaban en boga hasta ese momento y que no atañen a la fe religiosa (válida para todo hombre), sino únicamente al credo eclesiástico (v.g., para los judeocristianos), el cual precisa de un testimonio histórico del que no todos podemos ser partícipes; mientras que por el contrario la religión (en cuanto descansa sobre conceptos morales) debe ser de suyo cabal e indubitable.

Mas contra la idea de una interpretación filosófica de las Escrituras oigo elevarse la voz unánime de los teólogos bíblicos: dicha interpretación –se arguye– tiene como intención primaria una religión natural y no al cristianismo. *Respuesta:* el cristianismo es la idea de la religión que se fundamenta, genéricamente, en la ra-

zón y, en cuanto tal, tiene un carácter natural. Sin embargo, implica un medio para su propagación entre los hombres, la Biblia, cuya procedencia es tenida por sobrenatural y que (sea cual fuere dicha fuente), en tanto que favorezca las prescripciones de la razón relativas a su difusión pública y al hecho de que cobre vida en nuestro interior, puede ser incluida en el haber de la religión como vehículo y, en calidad de tal, se hace posible aceptarla también en cuanto revelación sobrenatural. Ahora bien, sólo se puede tildar de *naturalista* a una religión, por adoptar como principio el no admitir una revelación de semejantes características.
<Ak. VII 45> Por eso el cristianismo no representa una \ religión naturalística, aunque se trate de una religión natural, pues no se pone en tela de juicio que la Biblia suponga un medio sobrenatural para introducir dicha religión, así como para establecer una Iglesia que la enseñe y la dé a conocer públicamente, sino que únicamente no se toma en cuenta este origen cuando se trata de religión.

III. Objeciones relativas a los principios de la exégesis, y réplica de las mismas

Contra estas reglas hermenéuticas oigo proclamar lo siguiente.–*Primero:* Se trata en suma de juicios emitidos por la Facultad de Filosofía, la cual se permite así entrometerse en el terreno de los teólogos bíblicos. *Respuesta:* Mientras que para el credo eclesiástico se requiere una erudición histórica, para la fe religiosa no se necesita sino de la razón. Interpretar la primera como vehículo de la segunda constituye, ciertamente, una exigencia de la razón, pero ¿acaso cabe una exigencia más justa que la tendente a determinar el valor

de algo como medio para otra cosa en cuanto ésta representa su meta (cual es el caso de la religión)? y, lo que todavía es más importante, ¿acaso hay un principio resolutivo por encima de la razón, cuando la controversia gira en torno a la verdad? Además, tampoco va en detrimento de la Facultad teológica el que la filosófica utilice sus estatutos para fortalecer la propia doctrina viniendo a coincidir con ellos; debería pensarse más bien que con ello se hace un gran honor a la Facultad de Teología. Ahora bien, si por lo que respecta a la exégesis no puede dejar de darse una disputa entre ambas, no se me alcanza otra componenda que la siguiente: *cuando el teólogo bíblico cese de utilizar la razón para tal fin, entonces el teólogo filosófico cesará de utilizar la Biblia para confirmar sus tesis*. Pero dudo sobremanera que el primero consienta en suscribir semejante trato.–*Segundo:* Tales interpretaciones son alegórico-místicas y, por ende, ni bíblicas ni filosóficas. *Respuesta:* Es justo al revés, a saber, que cuando el teólogo bíblico toma la envoltura de la religión por la religión misma se ve obligado a explicar todo el antiguo testamento como una continua *alegoría* (de figuraciones y representaciones simbólicas), si no quiere admitir que ya constituía la verdadera religión (que no puede ser más verdadera que la de verdad), con lo
cual se volvería superfluo \ el nuevo. Mas por lo que <Ak. VII 46>
atañe a la presunta mística de las interpretaciones racionales, cuando la filosofía escudriña un sentido moral en los pasajes de la Escritura e incluso se lo endosa al texto, tal es precisamente el único medio de ahuyentar la mística (de un Swedenborg, por ejemplo). Pues en materia de religión la fantasía se extravía inevitablemente por los senderos del delirio, cuando no entrelaza con lo suprasensible (algo que ha de ser pensado en todo cuanto se denomina

religión) con determinados conceptos de la razón, como son los morales, encaminándose a un iluminismo de revelaciones íntimas, terreno en el cual cada uno posee la suya propia y no hay lugar para que la verdad cuente con una piedra de toque pública.

Pero todavía se dan otras objeciones que la razón misma vierte contra la interpretación racional de la Biblia, objeciones que paso a enumerar brevemente siguiendo el orden de las reglas interpretativas expuestas más arriba, tratando de refutarlas a renglón seguido.

a) *Objeción:* En cuanto revelación la Biblia ha de ser interpretada en sí misma y no mediante la razón, dado que la propia fuente del conocimiento tiene su sede al margen de la razón. *Respuesta:* Justamente porque nos encontramos ante un libro considerado como revelación divina, éste no ha de ser interpretado conforme a meros principios historicistas (que vienen a concordar consigo mismos) de índole teórica, sino conforme a conceptos prácticos de la razón; pues la naturaleza divina de la revelación nunca podrá explicitarse mediante signos aportados por la experiencia. Su carácter (al menos como *conditio sine qua non)* estriba en la concordancia con aquello que la razón declara conveniente para Dios.

b) *Objeción:* Toda praxis debe verse precedida por una teoría y como ésta, en cuanto revelación, podría contener designios de una voluntad divina a la que no podemos dejar de sentirnos vinculados, pese a que nos resulte inescrutable, se diría que la creencia en tales proposiciones teóricas representa de suyo una obligación y que ponerla en tela de juicio equivale a cometer una falta. *Respuesta:* Esto es admisible cuando se trata del credo eclesiástico, en el que no se contempla otra praxis al margen de los usos establecidos,

doctrina que los adeptos a una Iglesia toman por cierta sin más, con tal de que no sea imposible; por contra, para la fe religiosa resulta imprescindible el *convencimiento* acerca de su verdad, que no puede verse confirmado merced a estatuto alguno (aun cuando sea de naturaleza divina), ya que a su vez éste habría de ser compulsado por la historia, que no está autorizada a *hacerse pasar* por revelación divina. \ De ahí que, ci- <Ak. VII 47>
ñiéndose a la moralidad de la conducta, al obrar, el tener por ciertos los testimonios históricos –aunque sean bíblicos– no conlleva un valor o una falta de valor moral, sino que pertenece al ámbito de los *adiafora*.

c) *Objeción:* ¿Cómo se le puede decir a uno espiritualmente «¡levántate y anda!», si este imperativo no se viera secundado por un poder sobrenatural para devolverle la vida? *Respuesta:* Esta voz tiene lugar en el hombre gracias a su propia razón, en tanto que alberga dentro de sí el principio suprasensible de la vida moral. Quizá este principio no pueda por sí solo resucitar al hombre sin más, pero sí es capaz de hacerle afanarse por conseguir una buena conducta (despertando unas fuerzas adormecidas, mas no extinguidas), constituyendo esto un acto que no requiere de una influencia extraña y que continuado puede llegar a propiciar la transformación proyectada en el comportamiento.

d) *Objeción:* La fe en un ignoto complemento a la deficiencia de nuestra equidad, lo cual redunda en el beneficio ajeno, es una causa tomada en vano *(petitio principii)* para satisfacer esa exigencia que nos asola. Pues cuanto aguardamos de la gracia de un superior no podemos tomarlo como algo que vaya de suyo y tenga que correspondernos necesariamente, salvo cuando se trate de algo que nos ha sido prometido

realmente asumiendo una promesa determinada, como mediante un contrato formal. Así pues, se diría que sólo podemos esperar y presuponer aquel complemento en tanto que nos haya sido prometido realmente merced a la *revelación* divina y no al albur del azar. *Respuesta:* Una revelación divina inmediata de tenor consolador, como «tus pecados te serán perdonados», supondría una experiencia suprasensible que es de todo punto imposible. Pero tampoco es necesaria respecto a lo que (como es el caso de la religión) se basa en principios morales de la razón y es por ello cierto de modo *a priori,* cuando menos desde un punto de vista práctico. Por parte de un legislador santo y bondadoso cuesta imaginar de otra manera los decretos relativos a criaturas que, si bien son frágiles por naturaleza, se afanan por conseguir con todas sus fuerzas aquello que reconocen como deber; es más, la fe racional y la confianza en un complemento tal, sin necesidad de una promesa cierta empíricamente respaldada, prueba mucho mejor de lo que lo haría una creencia enraizada en la experiencia un genuino talante moral y con ello pone de manifiesto la predisposición para recibir esa gracia esperada. \

<Ak. VII 48> Esta es la forma en que se debe llevar a cabo toda interpretación de las Escrituras, *en la medida en que atañan a la religión,* conforme al principio de la moralidad que se apunta en la revelación, principio sin el cual la interpretación se torna vana desde un punto de vista práctico, cuando no se vuelve un grave obstáculo para el bien. Sólo entonces la interpretación es estrictamente auténtica, al convertirse Dios dentro de nosotros en el intérprete mismo, pues no comprendemos a nadie que no nos hable a través de nuestro entendimiento y nuestra propia razón, de modo que la divinidad de una enseñanza recibida no puede ser reconocida sino mediante conceptos de *nuestra* razón, en tanto que dichos conceptos sean moralmente puros y por eso mismo infalibles.

Observación general

Sobre las sectas religiosas

En aquello que merece con propiedad el nombre de religión no pueden proliferar las sectas (ya que la religión es única, universal y necesaria, e inalterable por lo tanto); sin embargo, ello sí es posible cuando se trata del credo eclesiástico, ya se base éste en la Biblia únicamente o en alguna tradición por añadidura, al tomarse por artículo de fe la creencia en algo que representa un mero vehículo para la religión.

La mera enumeración de las sectas del *cristianismo* supondría una tarea tan ingrata como hercúlea, si bajo él se comprende la *fe mesiánica,* dado que aquél no deja de ser una simple secta* de esta última, en

* El uso (o abuso) del idioma alemán cuenta con la peculiaridad de llamar *cristos* a cuantos profesan nuestra religión; como si hubiera más de uno y cada creyente fuera un Cristo. Tendrían que llamarse *cristianos.* Pero esta denominación sería considerada de inmediato como el nombre de una secta, cuyos integrantes podrían ser objeto de graves calumnias (como sucede en el *Peregrinus Proteus* [obra de Wieland fechada en 1791]), algo que no acontece con el término «cristos». En este orden de cosas, el autor de una reseña en la *Gaceta académica* de Halle pretendía que la voz *Jehovah* debía pronunciarse *Jawoh.* Pero se diría que semejante alteración compete a la divinidad de una determinada nación y no a la manera de designar al Señor del mundo.

contraposición al *judaísmo* en sentido estricto (en las postrimerías de su irrestricto dominio sobre el pueblo), caracterizado por la pregunta: «¿Eres tú el que ha <Ak. VII 49> de venir o acaso debemos \ aguardar el advenimiento de algún otro?»; así lo entendieron también desde un principio los romanos. Sin embargo, bajo esta óptica el cristianismo no pasaría de ser cierto credo popular, basado en dogmas y escrituras, credo respecto del cual no podría llegar a saberse cabalmente si es válido para todo hombre, si se trata de la última fe revelada, a la cual habría uno de atenerse en lo sucesivo, o si no cabría esperar en el futuro otros estatutos divinos que se aproximasen algo más a la meta.

Así pues, para obtener un esquema bien definido de la división de una doctrina de fe en distintas sectas, no podemos partir de datos empíricos, debiendo hacerlo desde disquisiciones que se dejan pensar *a priori* por medio de la razón, con el fin de aquilatar aquella cota donde la divergencia del modo de pensar en materia de fe comience a delimitar las diferencias entre una y otra secta.

Conforme a los usos *establecidos, religión* o *paganismo* (que se contraponen mutuamente como A y no A) representaría la división básica en materia de fe. Los adeptos a la primera suelen ser denominados *creyentes,* apodándose *increyentes* a los prosélitos del segundo. Religión es aquella fe que cifra lo *esencial* de todo culto hacia Dios en la moralidad del hombre; el paganismo no lo hace así, ya sea porque adolece del concepto de un ser sobrenatural y moral *(ethnicismus brutus)* o porque convierte en parte sustantiva de la religión banalidades enteramente ajenas al talante de guiar moralmente la conducta *(ethnicismus speciosus).*

Por lo tanto, los artículos de fe que deben ser considerados al mismo tiempo como mandamientos divinos son, o bien *estatutarios,* esto es, dogmas revelados y de naturaleza contingente, o *morales,* los cuales, al hallarse vinculados a la conciencia de su necesidad y ser cognoscibles *a priori,* suponen *doctrinas racionales* de la fe. El conjunto de los primeros viene a constituir el *credo eclesiástico,* mientras que los otros configuran la *fe religiosa* pura*.

Exigir *universalidad* para un credo eclesiástico *(catholicismus hierarchicus)* representa una contradicción, dado que una universalidad incondicionada supone necesidad y ésta sólo tiene lugar allí donde la razón misma fundamenta suficientemente los dogmas de fe, que dejan así de ser meros \ estatutos. Por el con- <Ak. VII 50> trario, la fe religiosa pura alberga una legítima pretensión de validez universal *(catholicismus rationalis).* El sectarismo en materia religiosa nunca tendrá cabida en esta última y, allí donde se encuentre, siempre se habrá originado en un error del credo eclesiástico, como el considerar sus estatutos (incluidas las revelaciones divinas) partes esenciales de la religión, con lo cual viene a suplantarse al empirismo por el racionalismo en materia de fe y se hace pasar a lo meramente contingente por algo intrínsecamente necesario. Ahora bien, como en los dogmas contingentes pueden darse multitud de preceptos, o interpretaciones de preceptos, que se contradigan mutuamente, es fácil comprender que el mero credo eclesiástico constituirá una fuente inagotable de infinitas sectas en materia de creencia, si no es cribado por la pura fe religiosa.

Para indicar con precisión en qué consiste dicha criba, el siguiente aserto se me antoja la mejor piedra de toque: todo credo eclesiástico, en tanto que hace

* Esta división, que no doy por precisa ni por ajustada al uso habitual de la expresión, puede valer aquí a título provisional.

pasar por dogmas religiosos esenciales artículos de fe meramente estatutarios, contiene cierta *mezcla de paganismo;* pues el paganismo se cifra justamente en hacer pasar por esencial el aspecto externo (accidental) de la religión. Esta mezcolanza puede variar gradualmente hasta el punto de llegar a trocar todo su componente religioso en mero credo eclesiástico, credo que hace pasar por leyes los usos establecidos y que se transforma en un auténtico paganismo*; este mote injurioso no queda conjurado al recordar que aquellas doctrinas representan revelaciones divinas, pues no son los preceptos estatutarios ni los deberes eclesiásticos en cuanto tales, sino el valor incondicionado que se les atribuye (merced al cual no son un simple vehículo, sino una parte de la religión misma, aunque no alberguen dentro de sí contenido moral alguno, así como tampoco importa mucho la materia de la revelación, sino la forma en que ésta es adoptada prácticamente por la disposición de ánimo), aquello que permite endosar con todo derecho a este tipo de fe el rótulo de paganismo. La autoridad eclesiástica que beatifica o condena conforme a un credo semejante se hace acreedora del apodo de «clerical», título honorífico del que no quedan excluidos los protestantes,
<Ak. VII 51> cuando cifran \ lo esencial de su fe en el credo de tesis y observancias de las que nada les dice la razón, y que

* Etimológicamente *Heidenthum (Paganismus)* denota la superstición religiosa detentada por el pueblo que mora en los bosques *(heiden),* esto es, la superstición de un colectivo cuya fe religiosa carece todavía de una constitución eclesiástica y, por lo tanto, de una ley pública. Sin embargo, judíos, mahometanos e hindúes no tienen por ley ninguna otra al margen de la suya propia y designan a los otros pueblos que no comparten determinadas observancias eclesiásticas con un título de reprobación *(Goj, Dschaur,* etc.), cual es el apelativo de infieles.

pueden ser profesadas con idéntica idoneidad tanto por el más abyecto de los hombres como por el mejor de entre ellos, cupiendo añadir un séquito de virtudes, tan nutrido como se quiera, como resultante del maravilloso poder de tales ritos (lo cual hace que dichas virtudes carezcan de raíces propias).

Desde el momento mismo en que el credo eclesiástico comienza a emplear un lenguaje autoritario para abogar en su favor, sin atender a su propia rectificación mediante la *fe religiosa,* se inicia también el sectarismo; pues como la fe religiosa –en cuanto fe racional práctica– no puede perder su influjo sobre el alma humana (influjo que se halla vinculado a la consciencia de libertad, mientras que el credo eclesiástico ejerce violencia sobre las conciencias) cada cual intenta introducir o quitar algo dentro del credo eclesiástico en provecho de su propia opinión.

Esta violencia provoca, o bien el simple apartamiento de la Iglesia (separatismo), esto es, la abstención a formar comunidad pública con ella, o bien la escisión de quienes tienen otra concepción formal de lo eclesiástico, aunque no dejen de profesar los mismos contenidos (cismáticos). También puede dar lugar a que los disidentes constituyan sociedades en torno a ciertos dogmas concretos (sectarios), sociedades que no siempre son secretas, pero tampoco se ven sancionadas por el Estado; algunas de ellas rebuscan en el mismo tesoro doctrinas esotéricas ajenas al gran público (cual ateneistas de la piedad). Y tampoco faltan los pseudoconciliadores que creen satisfacer a todos mediante la fusión de distintas creencias (sincréticos). Estos últimos son aún peores que los sectarios, porque en el fondo son completamente indiferentes en materia de religión y, una vez concedido que el pueblo ha de contar con un credo eclesiástico, en-

cuentran tan bueno el uno como el otro, con tal de que se deje administrar por el gobierno en pro de sus objetivos; principio que resulta enteramente adecuado en boca de un gobernante, en su condición de gobernante, pero que a juicio del súbdito, quien ha de valorar este asunto conforme a su propio interés, siendo éste ciertamente de índole moral, denotaría el menosprecio externo de la religión, pues la propia modalidad del vehículo de la religión que uno adopta en su credo eclesiástico no es una cuestión indiferente para la religión.

En relación con el sectarismo (que a veces se traduce
<Ak. VII 52> incluso en \ la disgregación de las Iglesias, tal y como aconteció entre los protestantes) suele decirse lo siguiente: es bueno que haya diversas religiones (propiamente modos de credo eclesiástico en un Estado), y esto es cierto en cuanto supone un indicio de que se le ha dejado libertad de fe al pueblo; mas estrictamente no supone sino un elogio para el gobierno. Sin embargo, no es bueno en sí mismo un estado semejante de religión pública, cuyo principio no comporte universalidad y unidad en los artículos de fe más esenciales, tal y como exige el concepto mismo de religión, no distinguiendo además entre dicho concepto y el conflicto basado en lo accesorio. La heterogeneidad de opiniones en lo tocante a la mayor o menor conveniencia del vehículo de la religión con respecto a su destino final (que no es otro sino el mejorar moralmente a los hombres) puede originar sectas eclesiásticas, pero no por ello ha de promover una diversidad de sectas religiosas que contravenga la unidad y universalidad de la religión (esto es, de la Iglesia invisible). Católicos y protestantes ilustrados pueden así considerarse mutuamente como hermanos en la fe,

sin necesidad de llegar a fusionarse, aguardando ambos (al tiempo que trabajan en pro de tal objetivo) esa época en que bajo la protección del gobierno las ceremonias de la fe (que por supuesto no ha de cifrar sus esperanzas de hacerse agradable a Dios o reconciliarse con él sino mediante una disposición moral pura) se aproximen poco a poco a la dignidad de su meta, es decir, a la religión misma. Esto es factible incluso en el caso de los judíos, aun sin soñar con su conversión generalizada* (al cristianismo en cuanto fe *mesiánica)*, siempre que entre ellos despunten –como sucede actualmente– conceptos religiosos depurados y arrojen
por la borda ese ropaje del viejo culto \ que, lejos de <Ak. VII 53>
servir para nada en lo sucesivo, acaba por reprimir los auténticos sentimientos religiosos. Como han dispuesto por largo tiempo del *ropaje sin el hombre* (la Iglesia sin religión), pero al mismo tiempo el *hombre sin ropaje* (religión sin Iglesia) no se halla bien guarnecido, precisan de ciertas formalidades eclesiásticas que resulten las más adecuadas al fin final en sus actuales circunstancias; y por ello la idea de una precla-

* Moses Mendelssohn [Cfr. su escrito *Jerusalem o sobre poder religioso y judaísmo* (S.W. III, p. 356)] rechaza esta pretensión de un modo que hace honor a su *prudencia* (mediante una *argumentatio ad hominem)*. En tanto que –dice Mendelssohn– Dios no revoque nuestra ley desde el monte Sinaí tan solemnemente (entre rayos y centellas) como nos la dio, nos vemos vinculados a ella hasta el día de nunca jamás; con ello viene a decir: apartad primero el judaísmo de vuestra propia fe y también lo abandonaremos nosotros. Ahora bien, el hecho de que mediante esta ardua exigencia se cercene a sus correligionarios la esperanza del más mínimo alivio en las abrumadoras cargas que les asolan, aunque probablemente considere que muy pocas de esas cargas resultan esenciales para su fe, así como si esto mismo se compadece con su buena *voluntad*, es algo que deben dilucidar ellos mismos.

ra cabeza de esta nación, Bendavid[14], de asumir públicamente la religión de *Jesús* (cabe presumir que junto a su vehículo, el *Evangelio),* no sólo debe considerarse una ocurrencia muy afortunada, sino como la única propuesta cuya realización posibilitaría que, sin necesidad de adulterar su fe, este pueblo deviniera con prontitud culto y civilizado, haciéndose susceptible de todos los derechos propios del estado civil y cuya fe podría verse sancionada por el gobierno; si bien, por descontado, tendría que concedérsele libertad de interpretar los textos (de la Torah y del Evangelio), para distinguir entre el modo como Jesús habló a los judíos en tanto que judío él mismo y la forma como se dirigió a toda la humanidad en cuanto maestro moral. La eutanasia del judaísmo supone la religión moral pura con el abandono de todos los viejos dogmas, algunos de los cuales tienen que haberse llegado incluso a conservar dentro del cristianismo (en cuanto fe mesiánica); semejante divergencia sectaria tiene que terminar por desaparecer y esto conlleva, cuando menos en espíritu, lo que se denomina el desenlace del gran drama de la conversión religiosa en la tierra (la restitución de todas las cosas), dándose un único pastor y un solo rebaño.

Ahora bien, si la cuestión no se ciñe a preguntar qué sea el cristianismo, sino que se quiere indagar también por dónde debe comenzar su maestro para que éste anide realmente dentro del corazón de los hombres (tarea que viene a identificarse con esta otra: ¿qué

14. Lazarus Ben David (1762-1832), berlinés que se consagró a defender la filosofía kantiana en Viena entre los años 1794 y 1797. *[N.T.]*

se ha de hacer para que la fe religiosa haga mejores a los hombres?), entonces el objetivo es único y no deja lugar para la proliferación de sectas, si bien la elección del medio sí que puede dar pie a ello, ya que para uno y el mismo efecto siempre cabe pensar más de *una* causa, con lo cual las diferentes opiniones encontradas respecto a cuál sea el instrumento más adecuado al fin propuesto puede provocar una escisión en los principios que \ atañe (subjetivamente) a la esencia misma <AK. VII 54>
de la religión.

Como los medios tendentes a esa meta no pueden ser empíricos (dado que éstos inciden sobre los hechos, mas no sobre la disposición anímica), para quien viene a identificar lo *suprasensible* con lo *sobrenatural* el problema recién planteado se trueca en el siguiente: ¿cómo es posible la regeneración (entendida como consecuencia de esa conversión mediante la cual uno se convierte en un hombre nuevo) merced a una intervención directa por parte de Dios y qué ha de hacer el hombre para granjeársela? A mi modo de ver, cabía pronosticar *a priori,* sin consultar a la historia (instancia que puede presentar opiniones, pero no avalar el carácter necesario de las mismas), que semejante problema provocaría inevitablemente la proliferación de sectas entre quienes consideran irrelevante invocar una causa sobrenatural para un efecto natural, siendo ésta la única disgregación que permite hablar de dos sectas religiosas diferentes; pues las demás, que reciben impropiamente tal denominación, sólo constituyen sectas eclesiásticas y no afectan al fondo mismo de la religión. Pero todo problema implica, primero, la *cuestión* a resolver, segundo, la *solución* y, en tercer lugar, la *prueba* de que esta última responde satisfactoriamente al planteamiento inicial. Así las cosas:

1) El problema (que fue planteado con auténtico fervor a todo maestro de la Iglesia por el gallardo Spener)[15] es el siguiente: la predicación debe tener por objetivo el hacer de nosotros *otros* hombres y no sólo mejores (como si ya fuéramos buenos, aunque algo negligentes). Esta tesis fue aireada en contra de los *ortodoxistas* (nombre que no está mal ideado), quienes cifran el modo de hacerse grato a Dios en creer sin más la doctrina revelada y en las observancias prescritas por la Iglesia (la plegaria, el ir a la Iglesia y los sacramentos), colocando en último lugar al comportamiento honesto (cuya transgresión siempre cabe resarcir mediante aquellas observancias). Así pues, el problema se halla totalmente fundado en la razón.

2) Sin embargo, la solución resultó ser enteramente *mística*. Tal y como cabía esperar del supranaturalismo subyacente a los principios de la religión, al hallarse sumido en el pecado por naturaleza, el hombre no puede acariciar la esperanza de mejorar merced a sus propias fuerzas, ni siquiera en base a la inalterable y originaria disposición moral de su naturaleza, denominada «carne», a pesar de ser *suprasensible*, por el
<Ak. VII 55> hecho de que su efecto no sea igualmente \ *sobrenatural*,

15. Philipp Jacob Spener (1635-1705), pastor durante algún tiempo de la Iglesia luterana de Frankfurt a.M., es considerado el fundador del movimiento pietista, el cual se extendió sobre todo por la Alemania central y septentrional. Spener expuso sus ideas en su obra *Pia desideria* (1675). Sus adeptos aprendieron a congregarse en los llamados *Collegia pietatis* para estudiar la Biblia en comunidad y fraternalmente. El pietismo pretende seguir el modelo de las primeras comunidades cristianas, oponiéndose a los grandes sistemas teológicos protestantes por su carencia de vida espiritual y por centrar su religiosidad en la autoridad bíblica. Los pietistas reivindicaron las primitivas ideas de Lutero relativas a la democracia eclesiástica, queriendo sustituir la fría ortodoxia luterana por una religión del corazón. Para ellos la conversión había de ser consciente antes que instantánea. Spener supo rescatar las buenas obras de la escasa importancia en que eran tenidas, pasando a considerarlas como algo que todos los cristianos podían compartir al margen de sus diferencias dogmáticas. *[N.T.]*

caso en el que sólo podría tener al espíritu (de Dios) como la única causa inmediata. Ahora bien, la solución mística del problema divide a los creyentes en dos sectas conforme al *sentimiento* relativo a la influencia sobrenatural: aquella para quien este sentimiento *anonada el corazón* (compungiéndolo) y esa otra para quien dicho sentimiento *derrite el corazón* (disolviéndolo en la beatífica comunidad con Dios), de suerte que la solución del problema (consistente en hacer buenos hombres a partir de hombres malos) parte de dos puntos de vista contrapuestos («donde la intención es ciertamente buena, pero la ejecución resulta deficitaria»). Para una de tales sectas basta con *alejar* de sí el dominio del mal, para que a renglón seguido se persone sin más el principio de lo bueno; para la otra, bastaría con que la diposición de ánimo preste cobijo al buen principio, de suerte que, gracias a la mediación de una influencia sobrenatural, el mal ya no encontraría lugar y el bien imperaría en solitario.

La idea de que una metamorfosis moral del hombre sólo resulta posible gracias al influjo sobrenatural acaso haya *runruneado* en la cabeza de los fieles desde hace largo tiempo, pero sólo ha sido tratada explícitamente en fechas muy recientes, provocando una división en torno a la doctrina de la conversión: la secta de Spener-Francke[16] y la secta morava de Zinzendorf[17] (el pietismo y el moravismo).

16. Las ideas de Spener fueron propagadas por su discípulo August Hermann Francke (1663-1727), profesor de griego en Halle, con lo que esta universidad se convirtió en el centro espiritual del pietismo. *[N.T.]*

17. El conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, ahijado de Spener y discípulo de Francke, acogió en sus dominios de Bertholsdorf, en Sajonia, una

De acuerdo con la *primera* hipótesis la separación del bien y del mal (amalgamados en la naturaleza humana) tiene lugar gracias a una operación sobrenatural, cual es la compunción y anonadamiento del corazón en la *contrición*, aflicción *(maeror animi)* que sólo puede alcanzar la cota necesaria, rayana en la desesperación, merced al influjo de un espíritu celestial, algo por lo que el hombre ha de suplicar, afligiéndose así de no estar suficientemente afligido (con lo cual dicha aflicción no puede brotar por entero de su corazón). Este «descenso a los infiernos del conocimiento de uno mismo desbroza –como dijo el difunto Hamann[18]– el camino hacia la divinización»[19]. En efecto, una vez que el fuego del arrepentimiento alcanza su máxima cota, tiene lugar la *precipitación* y el régulo del *regenerado* resplandece entre las escorias, que lo envuelven sin ensuciarlo, siendo capaz de resultarle grato a Dios con una buena conducta. Esta radical transformación comienza por lo tanto con un milagro y, sin embargo, termina con algo que suele considerarse como natural, dado que lo prescribe la *razón,* a saber, con la conducta moralmente buena. Mas como, ni siquiera

---

comunidad de hermanos bohemios perseguidos que buscaban asilo. Los moravos llegaron a ser los más grandes misioneros de su época. En Groenlandia y en el Labrador organizaron a los convertidos del país en misiones semejantes a las de los jesuitas en el Paraguay. Hacia finales del siglo tenían misioneros en todos los continentes. Por otra parte, su influencia en Inglaterra fue particularmente notable a través de John Wesley. *[N.T.]*

18. Johann Georg Hamann (1730-1788), llamado «el mago del Norte» a causa de sus tendencias antirracionalistas, semimísticas, pietistas y rosacrucistas. Polemizó con Kant y Herder –con quienes por lo demás mantuvo una entrañable amistad–, así como con Mendelssohn. *[N.T.]*

19. Kant hacía suyo este aserto de Hamann en sus clases sobre Antropología y también lo utiliza en la *Metafísica de las costumbres* (cfr. Ak. VI 441). *[N.T.]*

en \ los más altos vuelos de una imaginación mística, puede despojarse al hombre de toda espontaneidad sin convertirlo en una máquina, sólo le queda la incesante *plegaria* fervorosa (en la medida en que se la quiera hacer valer por una acción) como el único recurso del que cabe esperar aquel efecto sobrenatural; pero aquí se suscita cierto recelo, cual es que la plegaria sólo es escuchada, como suele decirse, cuando tiene lugar en la fe, siendo ésta sin embargo un efecto de la gracia, esto es, algo que el hombre no puede lograr a partir de sus propias fuerzas, de modo que el hombre queda encerrado en un círculo con sus medios para la gracia y a fin de cuentas no sabe bien cómo debe arrostrar la cosa. <Ak. VII 56>

Conforme al parecer de la *segunda* secta, el primer paso que da el hombre hacia lo mejor, siendo consciente de su condición pecadora, tiene lugar de modo enteramente natural, a través de la *razón,* la cual le coloca delante de sí con la ley moral el espejo en donde descubrir su corruptibilidad y se sirve de la disposición moral hacia el bien para decidirle a adoptar dicha ley como máxima en lo sucesivo; sin embargo, la puesta en práctica de tal propósito constituye un *milagro.* Que el hombre vuelva la espalda al espíritu del mal y enarbole el estandarte del bien, no resulta nada complicado. Ahora bien, perseverar en este bando y no caer de nuevo en el mal, progresando siempre más y más por la senda del bien, supone algo cuyo logro se ve incapaz de obtener de modo natural, requiriendo para ello nada menos que el sentimiento de una comunidad sobrenatural e incluso la consciencia de un trato continuo con un espíritu celestial; dicho trato no andará falto de reprimendas ni retractaciones, pero en cambio no es de temer una desunión o una recaída (fuera del ámbito de la gracia). Basta con tener en

cuenta el cultivo ininterrumpido de semejante trato, que representa por sí mismo una continua plegaria.

Se da, pues, una doble teoría mística del sentimiento como clave del problema planteado de lograr un hombre nuevo, donde no se trata del *objeto* y de la meta de toda religión (un comportamiento agradable a Dios, pues ambas vienen a coincidir en este punto), sino de las únicas condiciones *subjetivas* bajo las que obtenemos fuerza para poner en práctica dentro de nosotros aquella teoría; mas a tal efecto no puede tratarse de la *virtud* (que es un nombre huero), sino tan sólo de la *gracia,* pues ambas partes se muestran de
<Ak. VII 57> acuerdo en que dicha ejecución no puede \ verificarse naturalmente, si bien vuelvan a distanciarse y, si los unos consideran que ha de librarse un *atroz* combate con el espíritu del mal para liberarse de su poderío, los otros encuentran totalmente innecesaria tal cosa e incluso denostan su presunto valor beatífico, apresurándose a sellar una alianza con el espíritu del bien, ya que la anterior alianza con el espíritu del mal (en cuanto *pactum turpe)* no puede acarrear ninguna objeción en su contra; por lo demás, la regeneración, en cuanto revolución radical y sobrenatural que tiene lugar de una vez para siempre dentro del estado anímico, también podría poner de relieve una diferencia entre ambas sectas, basada en sentimientos marcadamente contrapuestos*.

* ¿Qué tipo de fisonomía nacional podría tener todo un pueblo que (de haber sido posible) hubiera sido educado en una de tales sectas? Pues no cabe duda de que se evidenciaría una fisonomía concreta, ya que las impresiones anímicas reiteradas con frecuencia, sobre todo las antinaturales, se traducen en tales o cuales gestos y un determinado tono de voz, en unos ademanes que finalmente se vuelven rasgos faciales estables. Los rostros beatíficos o, como los denomina el

3) La *prueba:* de tener lugar lo postulado en el segundo punto, se resolvería lo planteado en el primero. Dicha prueba es inviable. Pues el hombre habría de probar que se ha dado en su interior una experiencia sobrenatural, lo que resulta en sí mismo contradictorio. A lo sumo podría admitirse que el hombre hubiera experimentado dentro de sí una transformación (v.g., de una voluntariedad mejor que era desconocida hasta la fecha) y no supiera explicar ésta sino merced a un milagro, es decir, invocando a lo sobrenatural. Mas una experiencia de la cual ni siquiera cabe convencer a los demás de que sea realmente una experiencia, porque (en tanto que sobrenatural) no puede retrotraerse a ninguna regla de la Naturaleza en nuestro entendimiento, ni por lo tanto ser verificada, supone una interpretación de ciertas sensaciones con respecto a las cuales no sabe uno a qué carta quedarse, esto es, si detentan un objeto real y se hallan en los dominios del conocimiento, o si se trata de meras ensoñaciones. Pretender \ *sentir* el influjo directo de la divi- <Ak. VII 58>
nidad en cuanto tal representa una pretensión que se contradice a sí misma, dado que la idea de dicha divinidad no mora sino en la razón. En suma nos las habemos con un problema cuya solución carece de toda posible prueba y por ello nunca saldrá de ahí nada razonable.

Sr. Nicolai [Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811); cfr. *Anthropologie,* Ak. VII 302], *benditos,* lo distinguirían (con un saldo poco favorable) de otros pueblos cultos e inteligentes, dado que nos encontraríamos ante un retrato caricaturesco de la piedad. Mas no es el menosprecio de la piedad lo que convirtió al vocablo «pietista» en el nombre de una secta (rótulo al que siempre va coaligado un cierto menosprecio), sino la arrogante y fantástica pretensión de caracterizarse como infantes celestiales sobrenaturalmente privilegiados, aun cuando en su conducta no quepa apreciar la más mínima primacía moral respecto de las así llamadas «personas mundanas».

Así las cosas, conviene ahora indagar si la Biblia no contiene algún otro principio de solución del problema speneriano, al margen de los dos ya mencionados, con el que remediar la esterilidad del principio eclesiástico de la mera ortodoxia. De hecho, no sólo salta a la vista que cabe encontrar semejante principio en la Biblia, sino que, además, ese libro sólo ha podido alcanzar un ámbito de acción tan extenso y una influencia tan duradera gracias al cristianismo contenido en dicho principio, influencia que no hubiera podido provenir de revelación alguna (en cuanto tal), así como tampoco de milagros o la confluencia de muchos adeptos, puesto que, de no haberse inspirado en la propia alma del hombre, le hubiera sido eternamente ajeno.

Desde luego, dentro de nosotros hay algo que nunca dejamos de admirar, una vez que reparamos en ello, algo que eleva a la *humanidad* a la idea de una dignidad impensable en el *hombre* en cuanto objeto de experiencia. Que nos hallamos sometidos a leyes morales y nos vemos determinados por nuestra razón a observarlas, aun cuando ello signifique sacrificar todos los deleites de la vida que se opongan a las mismas, no resulta nada sorprendente, dado que acatar aquellas leyes subyace al orden natural de las cosas en cuanto objetos de la razón pura; ni una sola vez se le ocurrirá al sentido común preguntar sobre la procedencia de tales leyes, a fin de postergar su seguimiento hasta saber algo sobre sus orígenes o poner en tela de juicio su verdad. Sin embargo, esa *capacidad* de realizar con nuestra naturaleza sensible tamaños sacrificios en aras de la moralidad, el hecho de que *podamos* cuanto comprendemos fácil y claramente que *debemos,* esa superioridad del *hombre suprasensible* que hay en nosotros sobre el *hombre sensible,* del cual

no queda *nada* frente al primero (en caso de conflicto), cuando éste se presenta *íntegro* ante sus propios ojos, esa disposición moral que albergamos dentro de nosotros y que resulta inseparable de la humanidad, sí constituye un objeto de suprema *admiración*, \ la cual <Ak. VII 59>
no puede sino acrecentarse cuanto más se contemple aquel ideal genuino (que no tiene nada de imaginario). De manera que bien puede disculparse a quienes, seducidos por la incomprensibilidad de dicho ideal, toman a este *suprasensible* de índole práctica que hay en nosotros por algo *sobrenatural,* esto es, por algo que no se halla en absoluto bajo nuestro control ni tampoco nos es propio, dándolo en considerar más bien el influjo de un espíritu extraño y superior; extremo éste en el que yerran sobremanera, ya que entonces el efecto de tal capacidad no sería un acto nuestro y, por lo tanto, tampoco nos podría ser imputado, habida cuenta de que la capacidad para ello no residiría en nosotros. Ahora bien, el aprovechamiento de la idea de este poder tan incomprensible que mora en nosotros, así como su cordial recomendación desde la más tierna infancia por la enseñanza pública entraña la auténtica solución de aquel problema (relativo al hombre nuevo) e incluso la Biblia parece no haber tenido a la vista ninguna otra cosa y, lejos de remitir a experiencias sobrenaturales y sentimientos místicos que debieran propiciar esa revolución en vez de la razón, no se remite sino al espíritu de Cristo, tal y como lo testimonió tanto con su doctrina como con su ejemplo, a fin de que lo hagamos nuestro o, mejor dicho, para que le procuremos un lugar, puesto que ya se halla dentro de nosotros junto a esa disposición moral originaria. Y así, entre el desalmado *ortodoxismo* y el *misticismo* que aniquila a la razón, el credo bíblico, tal como puede verse desarrollado por medio de la razón

a partir de nosotros mismos, constituye la verdadera doctrina religiosa que se funda en el *criticismo* de la razón práctica e incide con una fuerza divina en el corazón de todos los hombres de cara a un mejoramiento sustancial, haciéndolos confluir en una Iglesia universal (aunque invisible).

Pero en este apartado se trata de responder propiamente a esta cuestión: puede acaso el gobierno, sin atentar contra sus propios fines, otorgar el rango de Iglesia a una secta cuyo credo se basa en el sentimiento; o más bien habrá de tolerarla y protegerla, pero sin honrarla con tal prerrogativa.

Si cabe admitir (como puede hacerse con todo fundamento) que no es asunto del gobierno preocuparse por la felicidad futura de los súbditos e indicarles el camino hacia ella (algo que debe dejar en sus manos, ya que incluso <Ak. VII 60> el príncipe \ suele tomar su propia religión del pueblo y de sus maestros), entonces su designio no puede ser otro que el de obtener, también por este medio (el credo eclesiástico) súbditos dóciles y moralmente buenos.

Lo primero de cara a este fin es que no se sancione *naturalismo* alguno (un credo eclesial al margen de la Biblia), pues de lo contrario se daría una forma eclesial que no se vería sometida en absoluto al influjo del gobierno, lo que contradice la hipótesis inicial. La ortodoxia bíblica representaría entonces aquello con lo que se ligarían los enseñantes del pueblo, quienes a ese respecto quedarían bajo el discernimiento de las Facultades competentes en dicha materia, puesto que, de no ser así, se instituiría una suerte de clericalismo, esto es, una dominación por parte de los operarios del credo eclesiástico que les permitiría tiranizar al pueblo a su capricho. Por lo que atañe al *ortodoxismo*, es

decir, el parecer de que el credo eclesiástico colma la religión, nunca podría verse ratificado por la autoridad gubernamental, dado que éste convierte a los principios naturales de la moralidad en detalles accesorios, cuando en realidad constituyen los principales apoyos con que ha de poder contar el gobierno, si quiere tener confianza en su pueblo*. Por último, el misticismo todavía plantea más dificultades para ser elevado a la categoría de credo eclesiástico, puesto que, aun cuando dicha inspiración sobrenatural pudiera ser participada, como es la opinión del pueblo, no incide para nada en el ámbito de lo público y escapa por lo tanto a la esfera de influencia del gobierno. \

* Lo único que debe interesarle al Estado en asuntos religiosos son los límites a observar por parte del enseñante para obtener ciudadanos útiles, buenos soldados y, en definitiva, súbditos leales. Si para ello decide inculcarles la ortodoxia cifrada en dogmas y sacramentos estatutarios, puede salirle muy mal la jugada. Pues, como aceptar tales estatutos es algo muy sencillo, siéndolo todavía mucho más para el hombre de aviesas intenciones que para el bienintencionado, mientras que por el contrario el mejoramiento moral del talante resulta bastante más trabajoso y, como además se le ha enseñado a esperar su bienaventuranza principalmente de lo primero, no encuentra serios reparos para transgredir (con toda cautela, por supuesto) su deber, ya que tiene en sus manos un medio infalible para sustraerse al castigo divino (siempre que no llegue tarde) gracias a su oportuno credo en todos los misterios y el eficaz empleo de los sacramentos; en cambio, si aquella doctrina eclesiástica quedase orientada hacia la moralidad, el dictamen de su conciencia moral sería muy distinto, obligándolo a responder ante un juez futuro de todo el mal cometido que no pueda reparar, sin que ningún instrumento eclesiástico, ningún credo alimentado por la angustia, ni oración alguna *(desine fata deum flecti sperare precando* [Virgilio, *Eneida,* VI, 376]) sea capaz de ahorrarle tal destino. ¿Cuál es, pues, la fe que proporciona una mayor seguridad al Estado?

<Ak. VII 61>

Arreglo pacífico y componenda del conflicto de las Facultades

En aquellos litigios que conciernen a la razón pura, pero práctica, la Facultad de Filosofía posee –sin réplica posible– el privilegio de elaborar el informe e *instruir* formalmente el proceso; sin embargo, en lo relativo a la materia, es a la Facultad de Teología a quien le corresponde ocupar el sitio más preeminente, mas no porque pueda reclamar una mayor inteligencia que las restantes en los asuntos propios de la razón, sino por tratarse de algo de suma importancia para el hombre; de ahí que ostente el título de Facultad *superior* (si bien sólo como *prima inter pares).* Sin embargo, la Facultad teológica no habla según la religión racional pura y reconocible *a priori* (pues entonces se degradaría descendiendo al banquillo de la Facultad filosófica), sino conforme a los preceptos *estatutarios* de fe contenidos en un libro, denominado preferentemente *Biblia,* esto es, en un código de revelación relativo a una antigua alianza (renovada más tarde) del hombre para con Dios, que data de hace muchos siglos y cuya autenticidad en cuanto fe histórica (pues en cuanto fe moral su autenticidad podría ser compulsada desde la filosofía) debe esperarse más del efecto que la lectura de la Biblia pueda ejercer sobre el corazón del hombre, antes que de las pruebas aducidas por el examen crítico de las enseñanzas y los relatos contenidos en ella, cuya *interpretación* tampoco se confía a la razón natural de los laicos, sino a la aguda ingeniosidad de los escrituristas*. \

* En este punto (la lectura de la Biblia) el sistema romano-católico del credo eclesiástico se muestra más consecuente que el protestante. El predicador reformado La Coste[20] les

La fe bíblica es un credo histórico de carácter *mesiánico,* que se basa en un libro sobre la alianza de Dios con Abraham y consta de un credo eclesiástico *mosaico*-mesiánico, así como de un credo eclesial *evangélico*-mesiánico; dicho libro relata el destino del pueblo de Dios tan cumplidamente que, comenzando con aquello que resulta del máximo interés para la historia universal, al no haber sido presenciado por hombre alguno, es decir, con el origen del mundo (en el *Génesis),* continúa hasta llegar al fin de todas las cosas (en el *Apocalipsis)* –algo que sin duda no puede esperarse sino de un autor inspirado por la divinidad; sin embargo, en relación con las principales épocas de la santa cronología se brinda una irresuelta cábala numérica, que acaso podría contribuir a debilitar la fe en <Ak. VII 62>

dice a sus correligionarios: «Tomad la palabra de Dios de la fuente misma (la Biblia), pues allí la encontraréis más clara y menos tergiversada; pero con todo, cuidaos de no encontrar en la Biblia nada que no hayamos encontrado nosotros. Así las cosas, queridos amigos, será preferible que nos informéis de cuanto habéis encontrado en la Biblia, para no buscar ociosamente nosotros mismos y que, al final, aquello que suponíamos haber encontrado sea declarado por vosotros como una interpretación inadecuada de aquélla». Asimismo, la Iglesia católica también se muestra más consecuente que la protestante con este aserto: «Fuera de la Iglesia (católica, claro está), no hay salvación posible», mientras que, según los protestantes, también los católicos pueden llegar a ser bienaventurados. Ya que, puestas así las cosas (dirá Bossuet [1627-1704]), uno elige lo más seguro y se santigua. Pues nadie puede pretender ser más bienaventurado que con los primeros. \

20. Peter Costens, predicador de la comunidad francesa en Leipzig. Cfr. *Von dem Lesen des Wortes Gottes,* Leipzig, 1755-1756, cap. XXXIII, pp. 538 y ss.

la autenticidad de ese *relato histórico* ofrecido por la Biblia*. \

<Ak. VII 63> Un código de la voluntad divina con carácter *estatutario* (procedente por lo tanto de una revelación) que, a pesar de no haber sido sacado de la razón humana, viniese a coincidir perfectamente con ésta –en cuanto razón práctico moral– en relación al fin final (es decir, la

<Ak.VII 62> * 70 meses apocalípticos (de los que hay cuatro en ese ciclo), cada uno de 29 años y medio, dan 2.065 años. Descontando cada 49 años el gran año sabático (de los que hay 42 en ese período), obtenemos el año 2023 como fecha exacta en la que Abraham abandonó las tierras de Canaán, que Dios le había donado, en dirección a Egipto. Desde entonces hasta la ocupación de aquellas tierras por los hijos de Israel transcurren 70 semanas apocalípticas (= 490 años); multiplicando por cuatro esas semanas-años (= 1.960) y sumando 2.023, conforme al cálculo de P. Petau[21], hallamos el año del nacimiento de Cristo (= 3983) con tanta exactitud que no falta ni un sólo año. Setenta años más tarde la destrucción de Jerusalén (otra época mística). Bengel[22], sin embargo, cifra el nacimiento de Cristo en el año 3939 (cfr. *Ordo temporum...*, pp. 9 y 218 ss.). Pero eso no modifica para nada el carácter sacro del *numerus septenarius*. Pues el número de años transcurridos desde la llamada de Dios a Abraham y el nacimiento de Cristo es 1.960, lo que comporta 4 períodos apocalípticos de 490 años cada uno o, lo que es igual, 40 períodos apocalípticos de 7 por 7 (= 49 años). Si de cada periodo de cuarenta y nueve años se descuenta el *gran* año sabático y de éstos el sabático *mayor*, que es el cuadringentésimo nonagésimo (44 en total), nos resta 3.939. Por lo tanto, 3.983 y 3.939, las dos fechas asignadas al nacimiento de Cristo, sólo se diferencian

21. Denis Petau (1583-1652), jesuita francés aficionado a la cronología, autor de *Opus de doctrina temporum* (1627).

22. Joh. Alb. Bengel (1686-1752), teólogo württemburgués, compuso una obra, bajo el título de *Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicus atque propheticus* (Tübingen, 1741), donde se establecía el año 1836 como el inicio del reino milenario de Cristo.

Biblia), constituiría el órgano más eficaz para conducir tanto al hombre como al ciudadano hacia el bien temporal y el eterno, siempre y cuando pudiera acreditarse fidedignamente que se trata de la palabra de Dios. Pero semejante testimonio tropieza con serias dificultades.

Pues, aun cuando Dios hablase de hecho con el hombre, éste no puede *saber* nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla. Es absolutamente imposible que el hombre pueda captar a través de sus sentidos al ser infinito y *reconocerlo* como tal, diferencián-

en el número de sabáticos descontados al tiempo configurado por las cuatro grandes épocas. Según la tabla de Bengel, la cronología de la historia sagrada sería ésta:

2023: promesa a Abraham de poseer las tierras de Canaán;
2502: toma de posesión de las mismas;
2981: consagración del primer templo;
3460: orden dada para la construcción del segundo templo;
3939: nacimiento de Cristo.

También el año del Diluvio se deja calcular *a priori*. A saber: cuatro épocas de 490 años (= 7 × 7) suman 1.960. De los cuales, al descontar todos los séptimos (= 280), \ nos quedan 1.680. <Ak. VII 63>

De estos 1.680 se descuentan a su vez los septuagésimos (= 24) y queda entonces el 1656 como año del diluvio. También entre esta fecha y la llamada de Dios a Abraham median 366 años completos, de los que uno es bisiesto.

¿Qué cabe apostillar aquí? ¿Acaso las cifras sagradas han determinado en algo el curso del mundo? En todo caso, el *Cyclus iobilaeus* de Frank[23] gira en torno a este punto focal de la cronología mística.

23. Johann Georg Frank, nacido en Pfalz el año 1705, falleció en 1784 siendo superintendente en Calenbergischen (al sur de Hannover); publicó una cronología mística con este ampuloso título: *Praeclusio chronologiae fundamentalis, qua omnes anni ad solis et lunae cursum accurate describi et novilunia a primordio mundi ad nostra usque tempora et amplius ope epactarum designari possunt: in cyclo Jobeleo biblico detectae et ad chronologiam tan sacram quam profanam applicatae* (Göttingen, 1774).

dolo de los seres sensibles. Sin embargo, sí puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar *no* puede corresponder a Dios; ya que, por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que se le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo*.

El refrendo de la Biblia, en cuanto credo evangélico-mesiánico a tomar como norma modélica en la enseñanza, no puede provenir de la sabiduría divina de su autor (pues éste no deja de ser un hombre sujeto a posibles errores), sino del efecto que su contenido ejerce sobre la moralidad del pueblo gracias a los maestros surgidos de entre el pueblo mismo y, como éstos son ignorantes (en términos científicos), resulta que, en definitiva, dicho refrendo debe manar de una fuente tan pura como es esa religión universal que mora en la razón de todo hombre común, religión
<Ak. VII 64> que justamente gracias a su sencillez \ habría de tener el influjo más intenso y generalizado en el corazón de los hombres. La Biblia le sirvió de vehículo a través de ciertas prescripciones estatutarias, dotando así tanto de una *forma* como de un gobierno a la práctica de la religión en el seno de la sociedad civil, y la autenticidad de ese código revestido de divinidad (del conjunto de todos nuestros deberes como mandatos divi-

* Bien puede servir como ejemplo de lo dicho el mito del sacrificio que Abraham quiso llevar a cabo, degollando e incinerando a su único hijo (la pobre criatura, sin saberlo, llegó incluso a acarrear la leña para esa fogata), en base a un mandato divino. Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese (visiblemente) del cielo: «Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo».

nos) acredita por sí mismo lo relativo a su espíritu (lo moral); pero en lo tocante a la letra (lo estatutario) los dogmas contenidos en este libro no requieren acreditación alguna, ya que no afectan a lo esencial *(principale)*, sino únicamente a lo accesorio *(accesorium)*. Sin embargo, basar el origen de este libro en la inspiración de sus autores *(deus ex machina)*, con el fin de consagrar también los estatutos inesenciales allí contenidos, contribuye a debilitar la confianza en su valor moral, mucho antes que a fortalecerla.

La verificación del carácter divino de un escrito semejante no puede hacer pie en relato histórico alguno, sino en su probada capacidad para hacer arraigar la religión en el corazón humano y que, cuando su pureza se vea alterada por cualesquiera dogmas (antiguos o nuevos), sea capaz de restablecerla merced a su propia sencillez, tarea que no por eso deja de ser tanto efecto de la *Naturaleza* como consecuencia del avance de esa cultura moral inscrita en el decurso universal de la *providencia* y que como tal ha de ser declarada, con objeto de que la existencia de este libro no sea atribuida *escépticamente* al mero azar o *supersticiosamente* a un *milagro*, casos ambos en los que la razón queda varada en la playa.

De todo esto se desprende lo siguiente:

La Biblia alberga dentro de sí un testimonio de su divinidad (moral), que resulta suficiente desde un punto de vista práctico, gracias al influjo que ha ejercido en el corazón de los hombres como texto de una doctrina de fe sistemática, expuesta en catecismos y homilías, quedando abierta, no sólo como órgano de esa íntima y universal religión racional, sino también como legado (del nuevo Testamento) de una doctrina de fe estatutaria que oficie de hilo conductor por un tiempo indefinido; también puede desempeñar este

papel bajo un respecto teórico para los estudiosos que indagan su origen histórico y no se privan de utilizar más o menos pruebas en el tratamiento crítico de su
<Ak. VII 65> historia. La *divinidad* de su contenido moral \ resarce cumplidamente a la razón de la naturaleza humana del relato histórico, el cual, al resultar ilegible aquí y allá cual un antiguo pergamino, debe tornarse inteligible mediante acomodaciones y conjeturas coherentes con el conjunto, dando así por bueno este aserto: que la Biblia debe ser custodiada *como si fuera una revelación divina* y verse rentabilizada moralmente como el principal instrumento de la religión.

La osadía de esos genios impetuosos que se creen demasiado crecidítos para ese corsé del credo eclesiástico, sea que oficien de teofilántropos en Iglesias públicas erigidas expresamente para ello, sea que fantaseen como místicos alumbrados por la luz de una revelación interior, haría lamentar muy pronto al gobierno su indulgencia por haber desatentido a ese magnífico instrumento para sustentar el orden y la paz social, abandonado a tamaña frivolidad. Tampoco es de esperar que, de quedar desacreditada la Biblia que tenemos, otra llegase a ocupar su lugar; y esto se debe a que los milagros públicos no cuentan con una segunda oportunidad, puesto que el fracaso del primero despoja de toda confianza al siguiente. De otro lado, tampoco se deben prestar oídos al alboroto de los *alarmistas* (¡el reino está en peligro!), aun cuando en ciertos estatutos de la Biblia, concernientes a meras cuestiones formales antes que a cuestiones intrínsecas a la fe, deban verse censurados los propios autores de la Escritura; ya que prohibir el examen de un dogma contraviene la libertad de conciencia. Sin embargo, pensar que el credo histórico supone un deber y entraña la salvación eterna, constituye una superstición*. \

Como no puede verse confiada a los laicos (al tratarse de un sistema científico), lo único a exigir de la <Ak. VII 66>

* *Superstición* es la tendencia a colocar una mayor confianza en aquello que presuntamente acontece de modo no natural, que en lo explicable conforme a las leyes de la naturaleza (ya sea en el orden físico o moral). Así pues, cabe plantear la cuestión siguiente: ¿Es el credo bíblico (en tanto que empírico) o bien al contrario la moral (en cuanto fe religiosa y fe racional pura) quien debe servir como guía al enseñante? Con otras palabras: ¿la doctrina es de Dios porque está en la Biblia o está en la Biblia porque es de Dios? La primera proposición es manifiestamente incongruente, al tener que presuponerse el ascendiente divino del libro, para demostrar la divinidad de su enseñanza. Por lo tanto, sólo nos queda la segunda proposición, que con todo no es en absoluto susceptible de prueba alguna *(Supernaturalium non datur scientia)*. Veamos un ejemplo. Los herederos de la fe mosaico-mesiánica vieron desmoronarse tras la muerte de Jesús su esperanza basada en la alianza de Dios con Abraham (esperábamos que \ <Ak. VII 66>
libertaría a Israel; pues en su Biblia sólo se prometía la salvación a los descendientes de Abraham. Pero sucedió que, hallándose reunidos los discípulos por Pentecostés, a uno de ellos se le ocurrió la feliz idea, tan acorde con la sutil hermenéutica judía, de que también los paganos (griegos y romanos) podrían ser aceptados en esa alianza, si creían en el sacrificio que Abraham quiso ofrendar a Dios con su único hijo (en cuanto símbolo del propio sacrificio llevado a cabo por el salvador del mundo); pues así serían hijos de Abraham en la fe (al principio bajo la circuncisión y luego sin ella). No es milagroso que tal descubrimiento, que abría tan inconmensurable perspectiva en orden a una gran confluencia de los pueblos, fuese acogido con el mayor júbilo, como si se tratara de una inspiración del Espíritu Santo, siendo tomado por un milagro, y como tal se incorporase a la historia bíblica (de los Apóstoles), si bien no tiene nada que ver con la religión el creer en ella como un hecho e imponer dicha creencia a la razón natural del hombre. La obediencia impuesta por el temor que hace de un credo eclesiástico algo imprescindible para la salvación supone, por lo tanto, una superstición.

exégesis bíblica *(hermeneutica sacra),* en vista de aquello que sea estatutario en religión, es que el intérprete declare si su sentencia ha de ser catalogada como *auténtica* o como *doctrinal.* En el primer caso la interpretación ha de ajustarse literalmente (bajo un prisma filológico) al pensamiento del autor; en el segundo cuenta, sin embargo, con la libertad de atribuir al texto (desde una perspectiva filosófica) aquel sentido que se adopta en la exégesis con un propósito práctico-moral (edificante para el neófito); ya que la creencia en una mera proposición histórica es algo inerte de por sí. Lo primero acaso pueda cobrar alguna importancia para los escrituristas e incluso indirectamente también para el pueblo en función de cierto propósito pragmático, pero con ello el auténtico designio de la doctrina religiosa, de configurar hombres moralmente mejores, no sólo puede malograrse, sino quedar totalmente obstaculizado. Pues los autores de las Santas Escrituras también pueden haber errado en cuanto hombres (de no admitirse que un milagro atraviesa constantemente la Biblia), como por ejemplo San Pablo con su doctrina de la predestinación, que se trasladó de buena fe desde la tradición mosaico-mesiánica hasta el evangelio, aunque esa incomprensible condena que pesa sobre unos cuantos aun antes de haber nacido provoque una enorme perplejidad y, cuando uno acepta la hermenéutica de los escrituristas como
<Ak. VII 67> una especie de \ revelación parcial alumbrada continuamente por el intérprete, no deja de socavar constantemente el carácter divino de la religión. Por lo tanto, la interpretación *doctrinal,* donde no pretende averiguar (de un modo empírico) el sentido que haya podido querer dar a sus palabras el autor sagrado, sino el significado doctrinal que la razón *(a priori)* le puede atribuir bajo un prisma moral aprovechando un determi-

nado pasaje bíblico tomado como texto, representa el único método bíblico-evangélico para instruir al pueblo en la verdadera e íntima religión universal, tan diferente del credo particular de la Iglesia en tanto que credo histórico; en este método todo se desarrolla sincera y abiertamente, sin engaños, mientras que, por el contrario, con un credo histórico, que nadie se ve capaz de probar, colocado en el lugar de la fe moral (la única que nos hace bienaventurados), que todo el mundo capta, el pueblo bien puede recusar a su maestro, al sentirse *embaucado* en sus miras (que necesariamente debe tener).

Con respecto a la religión de un pueblo al que se le ha enseñado a respetar una sagrada escritura, la interpretación doctrinal de dicha escritura, referida a su interés moral para el pueblo (cifrado en la edificación, el mejoramiento moral y llegar a ser bienaventurados), supone al mismo tiempo su interpretación auténtica, esto es, así es cómo Dios quiere que se comprenda su voluntad revelada en la Biblia. Pues aquí no se trata de un gobierno civil que mantiene al pueblo bajo una disciplina (gobierno político), sino de uno que pone sus miras en lo más íntimo de la disposición moral (gobierno divino, por lo tanto). El Dios que habla a través de nuestra propia razón (práctico-moral) es un intérprete infalible de esa palabra suya, que resulta universalmente comprensible, y en modo alguno cabe ningún otro intérprete fidedigno de su palabra (cual sería el testimonio histórico), ya que la religión es asunto de la razón pura.

Así pues, los teólogos de la Facultad correspondiente tienen el deber y, por lo tanto, también el derecho de mantener en pie la fe bíblica, pero eso sí, sin menosca-

bar la libertad de los filósofos para someterla en todo momento a la crítica de la razón; y en el caso de serle otorgada coyunturalmente a esa Facultad «superior» una dictadura (como la representada por el Edicto de religión), los filósofos quedarán bien salvaguardados gracias a la fórmula solemne *Provideant consules, ne quid respublica detrimento capiat.*

<Ak. VII 68> **Apéndice:
Cuestiones histórico-bíblicas
relativas al uso práctico
y la presunta vigencia del texto sagrado**

El hecho de que todavía será tenido en cuenta durante largo tiempo, al margen de que muden las opiniones, viene avalado por la prudencia del gobierno, cuyo interés con respecto a la paz y concordia del pueblo dentro de un Estado se halla estrechamente ligado con tal vigencia. Sin embargo, garantizarle la eternidad o una mutación quiliástica hacia un nuevo reino de Dios en la tierra, eso es algo que sobrepasa por completo nuestra capacidad adivinatoria. ¿Qué sucedería si el credo eclesiástico hubiera de prescindir en algún momento de tan insigne instrumento para guiar al pueblo?

¿Quién redactó los libros bíblicos (Antiguo y Nuevo Testamento) y en qué época se instauró ese canon?

¿Seguirán siendo precisos por siempre conocimientos filológicos para conservar la norma de fe adoptada en cierta ocasión o llegará el día en que la razón disponga por sí misma y con plena unanimidad su uso de cara a la religión?

¿Contamos con suficientes documentos para certificar la autenticidad de la Biblia según los así apodados Setenta intérpretes, y en qué fecha cabe datarlos con exactitud?

El uso práctico de este libro por parte de los predicadores –uso eminentemente público– es, sin duda, el que contribuye a mejorar al ser humano y a estimular sus instintos morales (edificándolo). Cualquier otro propósito ha de verse relegado a un segundo plano, cuando entra en colisión con dicho uso. Por eso resulta asombroso que esta máxima pueda haber sido puesta en tela de juicio y la utilización *parafrástica* de un texto, aun sin ser la predilecta, haya eclipsado a la *parenética*. No es la escriturística y cuanto por su mediación se *extrae* de la Biblia merced a conocimientos filológicos (algo que frecuentemente sólo reporta malhadadas conjeturas), sino aquello que se *introduce* en ella con un modo de pensar moral (conforme por tanto al espíritu de Dios), lo que debe guiar el discurso dirigido al pueblo; las enseñanzas que nunca engañan tampoco pueden dejar de tener \ un efecto bene- <Ak. VII 69>
ficioso. Así pues, el texto ha de ser tratado *sólo* (o al menos *primordialmente)* como incitación a imaginar cuanto sirva para mejorar las costumbres, sin ponerse a indagar lo que pudieran tener en mente sus autores. Una prédica que tenga por meta la edificación (como todas debieran tenerla) debe hacer brotar la enseñanza de los *corazones* del auditorio, esto es, de su natural disposición moral, incluso en el caso del hombre menos instruido, si lo que quiere lograrse con ella es un talante íntegro. Los *testimonios* de la Escritura implicados en semejante prédica tampoco deben constituir pruebas destinadas a *confirmar* la verdad de tales enseñanzas (ya que la razón moralmente activa no las precisa y el conocimiento empírico es incapaz de pro-

porcionarlas), sino meros ejemplos de la aplicación de los principios prácticos de la razón a los hechos de la Historia Sagrada, con objeto de hacer evidente su verdad; lo cual constituye de por sí un provecho muy estimable para cualquier pueblo y Estado de los esparcidos por la tierra.

Anexo:
Acerca de una mística pura en la religión*

De la *Crítica de la razón pura* he aprendido que la filosofía no es ciertamente una ciencia de las representaciones, conceptos o ideas, una ciencia de todas las ciencias, o algo parecido; sino una ciencia del hombre, de su representación, de su pensamiento y de su conducta; la filosofía debe presentar al hombre conforme a todas sus partes constitutivas, cómo es y cómo debe ser, esto es, tanto con arreglo a sus determinaciones naturales, cuanto a su situación con respecto a la moralidad y la libertad. En este sentido la filosofía antigua le asignaba al hombre un lugar completamente equivocado en el mundo, convirtiéndolo en una máquina que como tal había de depender enteramente del mundo o de las cosas externas y las circunstancias;

* Carta adjunta a la disertación de Carol Arnold Wilmans [(1772-1848). Cfr. Ak. XIX 648], *De similitude inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (Bielefalda-Guestphalo, Halis Saxonum, 1797) que transcribo aquí con permiso del autor, suprimiendo las fórmulas de cortesía del encabezamiento y la despedida, y que revela a este joven actualmente consagrado a la medicina como alguien de quien también cabe esperar mucho en otros ámbitos del saber. Sin embargo, esto no significa que admita incondicionalmente la similitud apuntada entre mi concepción y la suya.

casi hacía del hombre un \ ingrediente meramente pasivo del mundo. Entonces apareció la crítica de la razón y dispuso una existencia *activa* del hombre en el mundo. El propio hombre es el creador originario de todos sus conceptos y representaciones, y debe ser el único autor de todas sus acciones. Aquel «es» y este «debe» conducen a dos determinaciones completamente distintas del hombre. De ahí que también quepa observar en el hombre dos componentes de muy diversa índole cuya diferencia es bien sustantiva, a saber: por un lado, la sensibilidad y el entendimiento, de otro, la razón y la voluntad libre. En la Naturaleza todo *es,* no hay espacio alguno para el *debe;* sensibilidad y entendimiento se limitan a determinar cuanto *es* cómo *es,* habiendo de hallarse por lo tanto destinados a la Naturaleza y a este mundo terrestre al que pertenecen. La razón tiende constantemente hacia lo suprasensible, *cualquiera que sea* el modo como quede constituido por encima de la naturaleza sensible, por más que una facultad teórica no parece hallarse determinada en absoluto para dicha sensibilidad. En cambio la voluntad libre consiste precisamente en una independencia respecto de las cosas externas, las cuales no deben constituir móviles para la conducta del hombre; así pues, su parentesco con la Naturaleza es mucho menor. Pero, ¿y entonces? El hombre ha de verse destinado a dos mundos enteramente distintos; en primer lugar, para el mundo de los sentidos y del entendimiento, es decir, para este mundo terrestre; mas también para otro mundo que nos es desconocido, el reino de la moralidad. <Ak. VII 70>

Por lo que respecta al entendimiento, éste ya se ve circunscrito a este mundo terrestre por su propia disposición formal; pues está conformado tan sólo de categorías, de formas de pensamiento que no pueden re-

ferirse sino a las cosas sensibles. Sus límites se hallan pues rigurosamente delimitados. Allí donde terminan las categorías, también termina el entendimiento, dado que son ellas quienes lo configuran en primer lugar. [Una prueba del destino meramente natural o terrestre del entendimiento vendría dada, a mi modo de ver, por el hecho de encontrarnos en la Naturaleza con una escala jerárquica relativa a la potencia del entendimiento que va desde los hombres más inteligentes hasta los animales más estúpidos (también el instinto puede ser considerado como una especie de intelecto, en tanto que la voluntad libre no forma parte del mero entendimiento).] Mas no sucede otro tanto en el ámbito de la moralidad, cuyos lindes vienen a coincidir con los de la humanidad y que originalmente es idéntica en todo hombre. El entendimiento sólo es propio de la Naturaleza, y si el hombre poseyera simplemente entendimiento, sin contar con la razón y una voluntad libre, o careciendo de moralidad, entonces no se distin-
<Ak. VII 71> guiría en nada de los animales y \ acaso se limitara a situarse en la cumbre de su escala jerárquica, mientras que, por el contrario, en posesión de la moralidad, en cuanto ser libre, es por ello sustancialmente distinto de los animales, aun del más dotado (cuyo instinto actúa con frecuencia más clara y decididamente que el intelecto del hombre). Sin embargo, dicho entendimiento constituye una capacidad plenamente activa del ser humano; representaciones y conceptos son sencillamente criaturas *suyas,* el hombre piensa primordialmente con su entendimiento creándose un mundo *propio*. Las cosas externas suponen únicamente causas ocasionales del efecto del entendimiento, lo incitan a la acción, siendo su producto representaciones y conceptos. Las cosas a las que se refieren tales representaciones y conceptos no pueden ser

aquello que representa nuestro entendimiento, pues éste sólo puede crear representaciones y *sus* objetos, mas no cosas reales, esto es, al entendimiento en cuanto tal le resulta imposible conocer las cosas cual puedan ser en sí mismas a través de sus representaciones y conceptos; las cosas que presentan nuestros sentidos y nuestro entendimiento no pasan de suponer meros fenómenos en sí mismas, esto es, objetos de nuestros sentidos y nuestro entendimiento que son el producto de la convergencia de causas ocasionales y del efecto del entendimiento, pero que no por eso son apariencias, sino que pueden ser consideradas para nuestra vida práctica como cosas reales y objetos de nuestra representación, justamente porque hemos de presuponer las cosas reales como aquellas causas ocasionales. La ciencia natural aporta un ejemplo. Las cosas externas actúan sobre un cuerpo capaz de actuar y le incitan a ella; el producto resultante es la vida. Pero, ¿qué es la vida? Es el reconocimiento físico de su existencia en el mundo y su relación con las cosas externas; el cuerpo vive al reaccionar ante las cosas externas, a las que considera como un mundo propio y utiliza para sus fines, sin preocuparse demasiado por su esencia. Sin las cosas externas este cuerpo no estaría vivo y sin la capacidad para actuar por parte del cuerpo dichas cosas externas no constituirían su mundo. Otro tanto ocurre con el entendimiento. Sólo a través de su encuentro con las cosas externas deriva éste su mundo; sin ellas estaría muerto –mas sin entendimiento no habría representación alguna, sin representación no habría objeto alguno y sin éstos no habría un mundo propio; con otro entendimiento, se daría otro mundo, tal y como pone de manifiesto el ejemplo de los enajenados. El entendimiento es, por lo tanto, el creador de sus objetos y del mundo que configura con

<Ak. VII 72> ellos; pero con todo, las cosas \ reales suponen las causas ocasionales de su acción y, por ende, de las representaciones.

Por ello estas potencialidades naturales del ser humano se diferencian sustancialmente de la razón y de la voluntad libre. También ambas constituyen, sin duda, facultades activas, mas las causas ocasionales de su acción no deben ser tomadas de este mundo sensible. En cuanto facultad teórica, la razón no puede tener objetos en modo alguno, sus efectos no pueden ser sino ideas, esto es, representaciones de la razón a las que no corresponde objeto alguno, ya que las causas ocasionales de su acción no son cosas reales, sino una suerte de juegos del entendimiento. Así pues, en cuanto facultad teórica especulativa la razón no puede ser utilizada de ningún modo en este mundo sensible (y por consiguiente, puesto que está ahí, ha de hallarse destinada a algún otro mundo), sino que sólo puede ser utilizada como facultad práctica al efecto de la voluntad libre. Ahora bien, ésta es simple y exclusivamente práctica; su carácter esencial estriba en que su acción no debe ser una reacción, sino una acción objetivamente pura, o en que los motivos de su acción no deben coincidir con los objetos de ésta; la voluntad libre debe obrar independientemente de las representaciones del entendimiento, puesto que ello daría lugar a un efecto trastocado y perverso, debiendo hacerlo asimismo al margen de las ideas de la razón especulativa, ya que, como a éstas no les corresponde nada real, podrían ocasionar fácilmente una determinación de la voluntad falsa e infundada. El motivo de la acción de la voluntad libre ha de ser, pues, algo que se funde en el propio fuero interno del hombre y sea inseparable de la libertad de la voluntad misma. Éste no es otro

que la ley moral, la cual nos arranca de la Naturaleza elevándonos tan por encima de ella que, en cuanto seres morales, no precisamos de las cosas naturales como causas y móviles de la acción de la voluntad, ni tampoco podemos considerarlas como objetos de nuestro querer, lugar que viene a ocupar en exclusiva la persona moral de la humanidad. Esta ley nos asegura, por lo tanto, una propiedad característica únicamente del ser humano y que le distingue de los demás integrantes de la Naturaleza: esa moralidad gracias a la cual somos seres libres e independientes y que a su vez queda fundamentada en esa libertad. Esta moralidad, y no el entendimiento, es el rasgo distintivo primordial que convierte al hombre en un ser humano. Por mucho que el entendimiento sea una facultad activa y espontánea en alguna medida, su acción no deja de precisar de las cosas externas, quedando circunscrito a \ ellas; en cambio, la voluntad libre es plena- <Ak. VII 73>
mente independiente, debiendo verse determinada exclusivamente por la ley interna, es decir, el hombre se autodetermina en tanto que se eleva hacia su dignidad originaria y cobra independencia respecto de todo cuanto no sea esa ley. Si bien nuestro entendimiento no puede ser nada sin contar con esas cosas externas suyas o, al menos, no sería *este* entendimiento, la razón y la voluntad libre permanecen idénticas cualquiera que sea su esfera de acción. (¿Acaso podría esgrimirse aquí con alguna verosimilitud la conclusión ciertamente hiperfísica de «que con la muerte del cuerpo humano también muere su entendimiento, perdiéndose así tanto sus representaciones como sus conceptos y conocimientos terrestres, dado que este entendimiento se halla limitado a las cosas sensibles y, tan pronto como el hombre pretende aventurarse en lo suprasensible, cesa todo uso del entendimiento y

por contra hace su entrada el uso de la razón»? Es ésta una idea esbozada entre los místicos, que contribuiría con toda seguridad a la tranquilidad de muchos hombres y quizá también a su mejoramiento moral. El entendimiento depende tan poco del hombre mismo como el cuerpo. Ante una estructura defectuosa del cuerpo uno se consuela, porque sabe que no es lo esencial –un cuerpo bien configurado sólo presenta ventajas en la tierra–. ¿No resultaría provechoso para la moralidad del ser humano generalizar esa idea y suponer que con el entendimiento sucede otro tanto? La nueva teoría natural del hombre se halla en perfecta armonía con esta idea, al considerar al entendimiento como algo dependiente del cuerpo y como un producto de la actividad cerebral. Véanse los escritos fisiológicos de Reil[24]. De este modo también cobrarían cuerpo las antiguas opiniones relativas a la materialidad del alma.)

El ulterior decurso del examen crítico de las facultades del alma humana suscitó esta cuestión: ¿posee la idea inevitable e incontenible de la razón de un creador del universo y, por lo tanto, de nosotros mismos y de la ley moral, un fundamento válido allí donde el principio teórico de su naturaleza se revela incapaz de afianzarla y consolidarla? De ahí brota esa tan bella prueba moral de la existencia de Dios, que sirve para demostrar ésta clara y satisfactoriamente incluso a quien se rebele íntimamente contra ello. De la idea relativa a un creador del mundo fundamentada en dicha prueba
<Ak. VII 74> surgió finalmente la idea práctica de un \ legislador moral universal para todos nuestros deberes, concebi-

24. Joh. Christian Reil (1759-1813), profesor de medicina en Halle desde 1787, fue llamado en 1810 a la recién creada Universidad de Berlín; en 1796 fundó el Archiv für Physiologie. *[N.T.]*

do como autor de la ley moral que mora en nosotros. Semejante idea le brinda al hombre un mundo completamente nuevo. Tal idea le hace sentirse creado para un reino distinto al de los sentidos y el del entendimiento, a saber, para un reino moral, para un reino de Dios. Ahora reconoce a la par sus deberes como mandatos divinos, originándose en él un nuevo conocimiento, un sentimiento nuevo, la religión. En ese punto andaba en el estudio de vuestros escritos, venerable profesor, cuando trabé conocimiento con una clase de hombres que son llamados separatistas, pero que se autodenominan *místicos,* entre los que encontré vuestra doctrina puesta en práctica casi literalmente. Es cierto que al principio resultaba difícil dar con ella en el lenguaje místico de esta gente; mas lo logré a fuerza de proseguir su búsqueda. Me chocó el hecho de que esta gente viviera al margen del culto divino, desechando todo cuanto se llama oficio divino y no se ciña al cumplimiento de sus deberes; me llamó la atención que se tuvieran por hombres religiosos, e incluso por cristianos, y que sin embargo no tomasen a la Biblia como código suyo, refiriéndose a un cristianismo que mora en nuestro interior desde toda la eternidad. Observé el comportamiento de esta gente y descubrí que (excepto algunas ovejas sarnosas que pueblan todo rebaño a causa de su egoísmo) entre ellos cundía un talante moral puro y una congruencia cuasiestoica en sus acciones. Volví a examinar su doctrina y sus principios, encontrándome de nuevo con la quintaesencia de vuestra moral y vuestra doctrina religiosa, con la salvedad de que ellos toman a la ley interna –como gustan denominarla– por una revelación interior y a Dios por el autor de la misma. En verdad tienen a la Biblia por un libro que de alguna forma, en la que no les interesa profundizar, cuenta con un ori-

gen divino; pero, examinando esto más de cerca, comprobamos que este origen de la Biblia es inferido del acuerdo mostrado por las enseñanzas contenidas en ella con su propia ley interna. Ante la pregunta de ¿por qué?, ésta sería su respuesta: queda legitimado en mi fuero interno y eso es algo que vosotros mismos podéis comprobar, si seguís la indicación de vuestra ley interior o cumplís con las enseñanzas de la Biblia. Ésa es la razón de que tampoco la adopten como código suyo, tomándola tan sólo por una confirmación histórica donde vuelven a encontrar aquello que se funda originariamente dentro de ellos mismos. En una palabra, esta gente serían (discúlpeseme la expresión) ver-
<Ak. VII 75> daderos kantianos, en el caso de ser filósofos. Pero \ en su mayoría integran la clase de los comerciantes, de los artesanos y de los campesinos; de vez en cuando también me he tropezado con algunos pertenecientes a las clases más altas y al estamento intelectual; mas nunca se hallará entre ellos a los teólogos, para quienes resulta insoportable ver cómo no pueden reprocharle nada a esta gente que, si bien no se dejan ver por el oficio religioso, mantienen un comportamiento ejemplar y se someten a todas las reglas del ordenamiento social. Estos separatistas no se diferencian de los cuáqueros en sus *principios* religiosos, mas sí en su aplicación a la vida comunitaria. Pues, por ejemplo, se visten a la moda y pagan tanto los impuestos del Estado como los de la Iglesia. Entre los más instruidos nunca me he topado con fanatismo alguno, haciendo gala en materia de religión de un discernimiento carente de prejuicios.

Segunda parte <Ak. VII 79>

El conflicto de la Facultad filosófica con la jurídica

Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor[25]

1. *¿Qué se* quiere *saber aquí?*

Se requiere un fragmento de la historia y, en verdad, no del pasado, sino del porvenir, echándose de menos por lo tanto una historia *pronosticadora* que, si no se obtiene según conocidas leyes de la naturaleza (como los eclipses del sol y de la luna), *predictorias* a la par sin embargo que naturales, no puede adquirirse sino mediante una participación e incremento en el horizonte del futuro y será tildada de *vaticinadora* (profética)*. Además, cuando aquí se pregunta si el *género* humano (en bloque) progresa constantemente hacia lo mejor,

* De quien augura chapuceramente un presagio (aventurándolo sin conocimiento ni honradez) se dice que *adivina,* desde Pitia hasta la gitana.

25. Kant quiso publicar esta segunda sección en las *Berliner Blätter* y se la remitió a Biester con este título el 23 de octubre de 1797. Sin embargo, la censura berlinesa le negó el *imprimatur* y esto le hizo pensar en su publicación conjunta con la primera parte. *[N.T.]*

tampoco se inquiere por la historia natural del hombre (como por ejemplo si podrán surgir nuevas razas en el futuro), sino por la *historia de las costumbres* y ciertamente no conforme al *concepto relativo a la especie (singulorum),* sino con arreglo al *conjunto* de los hombres *(universorum)* vinculados en sociedad y diseminados como naciones sobre la faz del globo terráqueo.

2. *¿Cómo se* puede *saber?*

En cuanto relato histórico-profético de lo que nos depara el futuro, o sea, como una posible presentación *a priori* de los acontecimientos que sucederán. Mas, <Ak. VII 80> ¿cómo es posible una historia \ *a priori?* Pues cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara lo que anuncia de antemano.

A los profetas judíos les resultaba muy fácil predecir el carácter inminente, no sólo de la decadencia, sino de la plena desintegración de su Estado, ya que eran ellos mismos los autores de tal destino. En cuanto líderes del pueblo habían agobiado a su constitución con tantas cargas eclesiásticas y sus corolarios civiles, que su Estado se volvió completamente incapaz de subsistir por sí mismo y, por descontado, de resistir a los pueblos vecinos; de ahí que los lamentos de sus sacerdotes habían de extinguirse estérilmente en el aire del modo más natural, dado que su pertinaz obstinación en el mantenimiento de una constitución elaborada por ellos mismos, y a todas luces insostenible, les permitía pronosticar ese desenlace con absoluta infabilidad.

Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los pedantes ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero ese *como son* viene a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones inspiradas al gobierno, esto es, testarudos y proclives a la rebelión; así las cosas, por supuesto que si aflojan un poco las riendas, acontecen trágicas consecuencias que cumplen los vaticinios de aquellos estadistas presuntamente perspicaces.

También el clero vaticina de vez en cuando la ruina total de la religión y el próximo advenimiento del Anticristo, mientras hace justamente cuanto está en su mano para que así ocurra, pues en lugar de inculcar en el corazón de su comunidad los principios morales que conducen directamente hacia lo mejor, vela por instituir en un deber esencial unos ritos y credos históricos que lograrán esa mejora sólo indirectamente, algo de lo que puede originarse una uniformidad mecánica, como en una constitución civil, mas no la basada en el talante moral; sin embargo, luego se quejan de la irreligiosidad que ellos mismos han provocado y que, por lo tanto, podían predecir sin contar con ningún don profético en especial. \ <Ak. VII 81>

3. *Clasificación conceptual acerca de lo que se quiere saber anticipadamente con respecto al futuro*

Los casos que pueden entrañar una predicción son tres. O bien el género humano se halla en continuo *retroceso* hacia lo peor, o bien en constante *progreso* hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien en

perpetuo *estancamiento* sobre la etapa presente de su valor moral entre los miembros de la creación (lo cual viene a identificarse con la eterna rotación circular en torno al mismo punto).

Al *primer* aserto se le puede llamar *terrorismo moral*, al *segundo eudemonismo* (que también podría denominarse *quiliasmo*[26], si la meta del progreso se ubica en un horizonte muy lejano) y al *tercero abderitismo*[27], pues como no es posible un verdadero estancamiento moral, un ascenso constantemente variable y una recaída tan frecuente como profunda (similar a una eterna oscilación) hacen como si el sujeto hubiera permanecido en el mismo sitio y en reposo.

a) En torno a la concepción terrorista de la historia humana:

La degeneración hacia lo peor no puede darse de continuo en el género humano, pues al alcanzar cierta cota se exterminaría a sí mismo. Por eso, cuando se acrecientan descomunalmente las atrocidades y los males que les son anejos, se dice que «esto ya no puede ir a peor»; el día del juicio final está próximo y el piadoso visionario se apresta a soñar con la regeneración de todas las cosas, así como con un mundo renovado que habrá de suceder al actual en cuanto sea pasto de las llamas.

26. Este vocablo se deriva de la voz griega *xiloi*, que significa «mil» y los llamados *quiliastas* defendieron en el siglo XII una de tantas doctrinas milenaristas, conforme a la que los escogidos vivirían mil años más tras el advenimiento de Cristo. *[N.T.]*

27. A pesar de que la ciudad griega de Abdera fue la cuna de Protágoras y Demócrito, sus habitantes tenían fama de estúpidos y corrieron toda suerte de leyendas relativas a sus disparates, por lo que el gentilicio «abderita» se utilizaba como un mote ridículo y «abderitismo» se convirtió en sinónimo de necedad. *[N.T.]*

b) Sobre la concepción eudemonista de la historia humana:

Siempre cabe admitir que la proporción entre bien y mal inherente a nuestra naturaleza permanece siempre idéntica, así como que no pueden aumentar ni disminuir \ en un mismo individuo; pues ¿cómo cabría incrementar esa porción de bien en la disposición, siendo así que ello habría de verificarse gracias a la libertad del sujeto y para ello éste precisaría una cuantía de bien mayor de la que dispone? Los efectos no pueden superar la potencia de la causa eficiente, de suerte que la porción de bien entremezclado con el mal dentro del hombre no puede rebasar cierta medida por encima de la cual éste pueda encumbrarse y progresar continuamente hacia lo mejor. El eudemonismo, con sus vivas esperanzas, parece ser insostenible y prometer muy poco en favor de una historia profética de la humanidad con respecto al progreso permanente por la senda del bien. <Ak. VII 82>

c) Acerca de la hipótesis del abderitismo del género humano en lo referente a la predeterminación de su historia:

Acaso este parecer pudiera muy bien hacerse con la mayoría de los votos a su favor, dado que el carácter de nuestra especie es de una necedad recalcitrante; toma con prontitud la senda del bien, mas no persevera en ella, sino que para no vincularse a un único fin, aunque sólo sea por variar, invierte la marcha del progreso, construyendo para poder luego demoler, y se autoimpone el desesperado empeño de acarrear monte arriba la piedra de Sísifo[28] para dejarla caer nueva-

28. Sísifo es descrito por la mitología griega como el más astuto de los hombres, hasta el extremo de haber sabido burlar a la muerte. Los dioses,

mente cuesta abajo. Por lo tanto, el principio del mal no aparecería en la disposición natural del género humano como amalgamado (fusionado) con el del bien, sino que más bien el uno se vería neutralizado por el otro, lo cual daría lugar a una inercia (que aquí se denomina estancamiento): un absurdo dinamismo merced al cual el bien va alternándose con el mal mediante avance y retroceso, de suerte que todo este juego de vaivén de nuestra especie consigo misma sobre este globo terráqueo habría de ser considerado como una farsa carnavalesca, lo cual no puede proporcionarle ante los ojos de la razón un valor mayor al ostentado por otras especies animales que practican ese juego con
<Ak. VII 83> menos gastos y sin el derroche del entendimiento. \

4. *El problema del progreso no se resuelve inmediatamente merced a la experiencia*

Aun cuando se constatase que el género humano, considerado en su conjunto, ha estado progresando y avanzando durante largo tiempo, nadie podría sostener por ello que debido a la disposición física de nuestra especie comienza justamente ahora una época de retroceso; y a la inversa, si el género humano retrocediera y acelerase su caída hacia lo peor, no cabe perder la esperanza de que acabaría por encontrar un punto de inflexión *(punctum flexus contrarii),* donde nuestra especie vire de nuevo su andadura hacia lo mejor gra-

alarmados por semejante mortal, habrían decidido neutralizar su astucia manteniéndolo ocupado con su célebre castigo. Como es bien conocido, se le condenó a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una colina, desde donde inevitablemente volverá a rodar hacia abajo, teniendo que remontarla una y otra vez. También pudo influir el que delatase al mismísimo Zeus como raptor de la ninfa Egina. *[N.T.]*

cias a la disposición moral depositada en ella. Pues nos las habemos con seres que obran libremente, a los que cabe *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, si bien no cabe *predecir* lo que *harán,* y que del sentimiento relativo a los males infligido por ellos mismos saben extraer, cuando ello se vuelve realmente pernicioso, un fortalecido móvil para hacerlo mejor que antes de darse tal situación. Mas «¡pobres mortales –dice el abad Coyer[29]–, entre vosotros nada es tan constante como la inconstancia!».

Quizá se deba también a una incorrecta elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el transcurso de los asuntos humanos, el que dicho transcurso nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la tierra, los planetas tan pronto retroceden como se detienen o avanzan. Pero adoptando el punto de vista del sol, tal como sólo puede hacer la razón, siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana. Sin embargo, a algunos que por lo demás no son poco inteligentes les complace aferrarse a su modo de explicar los fenómenos y obstinarse en la perspectiva asumida antaño, aunque para ello deban embrollarse absurdamente con los ciclos y epiciclos de Tycho Brahe. Mas por desgracia no somos capaces de adoptar ese punto de vista en lo que atañe a la predicción de acciones libres. Pues tal sería el punto de vista de la *providencia* que, al sobrepasar toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre, algo que éste puede

29. Gabriel François Coyer (1707-1782) fue un jesuita francés que llegó a ser miembro de la Academia de Nancy y de la Royal Society de Londres. Probablemente Kant cita un pasaje de la versión alemana editada en Berlín el año 1761 de sus *Menudencias morales.* Sus *oeuvres complètes* aparecieron en 7 volúmenes entre 1782 y 1783. *[N.T.]*

ciertamente *ver* pero no *prever* con certeza (para el ojo
<Ak. VII 84> divino \ no existe aquí diferencia alguna), porque para esto último precisa conocer la concatenación conforme a las leyes naturales, guía o indicación de la que ha de prescindir al considerar las futuras acciones *libres*.

Si cupiese atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, podríamos entonces predecir con total seguridad ese progreso de su especie hacia lo mejor, pues en ese caso se trataría de un acontecimiento que él mismo podría verificar. Pero como en la disposición se da una mezcla del mal con el bien, cuya proporción desconoce, no sabe qué resultado pueda esperar de ello.

5. *Pese a todo la historia profética del género humano tiene que referirse a alguna experiencia*

En la especie humana ha de hallarse alguna experiencia que, en cuanto acontecimiento, indique una índole y una capacidad de dicha especie para ser *causa* de su progreso hacia lo mejor, así como (toda vez que esto ha de ser el acto de un ser dotado de libertad) para ser *autor* del mismo; ahora bien, sólo cabe predecir un acontecimiento como efecto de una causa dada cuando acaecen las circunstancias que coadyuvan al mismo. El que tales circunstancias hayan de acaecer alguna vez se puede predecir en general, tal como se calculan las probabilidades en cualquier juego, pero sin precisar si eso sucederá durante mi vida y me sea dada por ello la experiencia que confirme esa predicción. Así pues, habrá de buscarse un acontecimiento que indique, de un modo intemporal, la existencia de una causa tal y asimismo la acción de su causalidad en el género humano, permitiéndonos concluir el pro-

greso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse también a la historia del pasado (de suerte que siempre hubiese habido progreso), aunque ese acontecimiento mismo no haya de ser considerado como causa del progreso, sino sólo como un *signo histórico* que lo indica *(signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon)* y pudiera demostrarse así la *tendencia* del género humano en su *totalidad*, esto es, no considerado como suma de individuos (pues eso daría lugar a una enumeración y a un cálculo interminables) sino tal como se encuentra esparcido sobre la tierra en pueblos y en
Estados. \ <Ak. VII 85>

6. *De un acontecimiento de nuestro tiempo que prueba esa tendencia moral del género humano*

Este acontecimiento no consiste en las relevantes acciones o en los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, merced a lo cual se empequeñece lo que era grande entre los hombres o se engrandece lo que era pequeño, haciendo desaparecer como por arte de magia las antiguas y esplendorosas edificaciones políticas, para poner en su lugar otras surgidas cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata simplemente del modo de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* ante esta representación de grandes revoluciones, al proclamar una simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores de un bando y en contra de los del otro, pese a lo fatal que pudiera reportarles esa parcialidad, pero que demuestra (a causa de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto y al mismo tiempo (a causa del desinterés) un carácter moral de la humanidad, cuan-

do menos como disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ello mismo ya lo constituye, en tanto que la capacidad para tal progreso basta por el momento.

La revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una *simpatía* conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano.

En esta causa moral confluyen dos cosas: en primer lugar, el *derecho* a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil tal como le parezca bien a él mismo; en segundo lugar, la *meta* (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución de un pueblo sólo sea *jurídica* y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea de tal índole que pueda evitar con arreglo a principios la guerra ofensiva, constitución que no
<Ak. VII 86> puede ser sino la constitución republicana, \ cuando menos conforme a la idea de ésta*, bajo la condición

* Mas con esto no quiere decirse que un pueblo con una constitución monárquica haya de arrogarse el derecho de saber modificar ésta, ni abrigar tan siquiera el oculto deseo de hacerlo, pues quizá su extenso enclave dentro de Europa pudiera recomendarle aquella constitución como la única con que puede subsistir entre tantos vecinos poderosos.

de poner trabas a la guerra (fuente de todos los males y de la depravación de las costumbres) y se asegure así al género humano con toda su fragilidad el progreso hacia lo mejor de un modo negativo, para que cuando menos no se vea perturbado en ese avance.

Así pues, esto y la involucración *afectiva* en el bien, el *entusiasmo*, bien que no resulta enteramente plausible, al merecer cualquier afecto verse desaprobado en cuanto tal, sí da pie mediante esta historia a una importante observación para la antropología, a saber, que el auténtico entusiasmo se ciñe siempre tan sólo a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del concepto de derecho y no puede injertarse al interés personal. Mediante retribuciones mercenarias los adversarios de quienes hacían la revolución no obtuvieron el fervor y la grandeza de ánimo que el simple concepto de la justicia hacía brotar en los revolucionarios, e incluso el concepto del honor de la antigua nobleza militar (un análogo del entusiasmo) se disipó ante las armas de quienes tenían en cuenta el *derecho* del pueblo al que pertenecían* y del que se imaginaban sus

Asimismo la queja de los súbditos referente, no a los asuntos internos, sino al proceder del gobierno frente a las potencias extranjeras, cuando dicho gobierno ponga trabas a la republicanización de tales potencias, lejos de suponer una prueba del descontento del pueblo con su propia constitución, demuestra más bien su apego a ella, dado que tal constitución quedará tanto más a salvo cuanto más se republicanicen los otros pueblos. Sin embargo, ciertos impostores, para darse importancia, han calumniado esta inocente politiquilla tildándola de afán reformista, jacobinismo y revuelta facciosa que pone en peligro al Estado, a pesar de que no existía el menor motivo para ello, máxime al tratarse de un país que dista más de cien leguas del escenario de la revolución.

* Respecto a tal entusiasmo por mantener el derecho en pro del género humano puede decirse: *postquam ad arma Vulca-*

<Ak. VII 87> defensores; una exaltación \ con la que simpatizó el público que contemplaba todo ello desde fuera sin albergar el más mínimo propósito de entrar en escena.

nia ventum est, mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit [Virgilio, *Eneida* XII 739]. ¿Por qué nunca se ha atrevido todavía soberano alguno a proclamar con franqueza que no reconoce ningún derecho del pueblo frente a él y que el pueblo ha de agradecer su felicidad simplemente al *benefactor* gobierno que se la otorga, siendo así que toda presunción del súbdito a tener
<Ak. VII 87> un derecho contra ese gobierno (al entrañar tal derecho de suyo el concepto de una resistencia \ legítima) resulta absurda e incluso punible? La causa es que una declaración pública de este tipo sublevaría a todos los súbditos contra su soberano, a pesar de que como sumisas ovejas guiadas por un amo bondadoso y comprensivo, al estar bien cebadas y vigorosamente protegidas, no tuvieran queja sobre nada relativo a su bienestar. Pues a los seres dotados con libertad no les basta el goce de las comodidades de la vida que puede serle dispensado por otro (y en este caso por el gobierno), sino que les importa el *principio* según el cual se procuran ellos mismos tal goce. Mas el bienestar (que uno cifra en esto y otro en aquello) carece de principio tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa, porque atañe a lo *material* de la voluntad, que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla. Por lo tanto, un ser dotado de libertad, consciente de este privilegio suyo respecto del animal privado de razón, no puede ni debe reclamar, conforme al principio *formal* de su arbitrio, ningún otro gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquel donde éste sea también colegislador, esto es, el derecho de los hombres, que ellos mismos deben acatar, ha de preceder necesariamente a toda consideración sobre el bienestar, siendo tal derecho algo sagrado que se alza por encima de cualquier precio (de la utilidad) y que a ningún gobierno, por muy benefactor que sea, le resulta lícito violar. Pero ese derecho siempre es tan sólo una idea cuya realización queda limitada por la condición de que sus *medios* concuerden con la moralidad, algo que al pueblo no le cabe transgredir jamás; no resulta lícito que esto tenga lugar mediante la revolución, que en todo momento es injusta. *Mandar* autocráticamente y pese a ello *gobernar* de modo republicano, es decir, bajo el espíritu del republicanismo y por analogía con él, es lo que hace a un pueblo estar contento con su constitución.

7. *Historia profética de la humanidad*

Aquello que la razón nos presenta como algo puro, pero al mismo tiempo, dada su influencia para marcar una época, como algo que el alma humana reconoce como deber y concierne al género humano en su totalidad, suscitando su feliz desenlace y el intento de conseguirlo una simpatía tan universal como desinteresada, ha de tener un fundamento *moral*. Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino (como dice Erhard)[30] de la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aun cuando sólo se logre en medio de salvajes contiendas –toda vez que tanto \ la guerra in- <Ak. VII 88>
terior como la exterior destruye los *estatutos* de la constitución vigente hasta entonces–, nos hace sin embargo propender hacia una constitución que pueda no ser bélica, o sea, la republicana; y esta constitución republicana puede ser tal, bien en virtud de la *forma del Estado,* o también sólo merced al *modo de gobernar,* siendo administrado entonces el Estado bajo la unidad de su jefe (el monarca) según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforme a principios jurídicos elementales.

Con arreglo a ciertos aspectos e indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano, aunque sin ánimo profético, la consecución de esa meta y con ello, al mismo tiempo, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Pues un fenómeno semejante en la historia humana *no se olvida jamás,* al haber revelado en la naturaleza humana una disposición y una ca-

30. Cfr. Johann Benjamin Erhard (1766-1827), *Über das Recht des Volks zu einer Revolution* [*Sobre el derecho del pueblo a una revolución*], Jena y Leipzig, 1795, p. 189. *[N.T.]*

pacidad hacia lo mejor que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, lo cual únicamente puede augurar una conciliación de naturaleza y libertad en el género humano conforme a principios intrínsecos al derecho, si bien sólo como un acontecimiento impreciso y azaroso por lo que atañe al tiempo.

Pero, aun cuando tampoco ahora se alcanzase con este acontecimiento la meta proyectada, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando, o si todo volviera después a su antiguo cauce después de haber durado algún tiempo (tal como profetizan actualmente los políticos), a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente implicado con el interés de la humanidad y su influencia sobre el mundo se ha diseminado tanto por todas partes, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión donde se den circunstancias propicias y no ser evocado para repetir nuevas tentativas de esa índole; pues al tratarse de un asunto tan importante para el género humano la proyectada constitución ha de alcanzar finalmente en algún momento aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante una experiencia cada vez más frecuente.

Así pues, no se trata simplemente de un principio formulado con la mejor intención y muy digno de ser recomendado en sentido práctico, sino de un principio muy sólido también para la teoría más rigurosa, mal que les pese a los escépticos, a saber: que el género humano siempre ha estado progresando hacia lo
<Ak. VII 89> mejor y así seguirá en lo sucesivo; \ lo cual, si no se considera simplemente lo que puede ocurrir en un pue-

blo concreto, sino también la difusión sobre todos los pueblos de la tierra que paulatinamente se involucran en ello, inaugura el horizonte de un tiempo indefinido; a menos que a la primera época de la revolución natural, que (según Camper[31] y Blumenbach[32]) soterró al reino animal y al reino vegetal aun antes de haber hombres, le siga una segunda que retire también al hombre de la representación, para permitir a otras criaturas entrar en ese escenario y así sucesivamente. Pues, aunque para la omnipotencia de la naturaleza, o más bien de su causa suprema inalcanzable para nosotros, el hombre sea tan sólo una menudencia, el que los mandatarios de su propia especie lo tomen por algo insignificante y lo traten en cuanto tal, explotándolo como a un animal, utilizándolo como mero instrumento de sus propósitos o enfrentándolos en sus contiendas para que se maten los unos a los otros, esto no es ninguna menudencia, sino la subversión del *fin final* de la propia creación.

8. *Sobre la dificultad de las máximas establecidas para el progreso hacia un mundo mejor atendiendo a su publicidad*

La *ilustración del pueblo* consiste en la instrucción pública del mismo acerca de sus deberes y derechos con respecto al Estado al que pertenece. Como aquí sólo se

31. Petrus Camper (1722-1789), anatomista holandés cuya obra principal apareció en Amsterdam entre 1760 y 1763. El pasaje aludido aquí se halla en su obra *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge* [*Sobre la diferencia natural de la fisonomía*], Berlín, 1792, §§ 3 y 5, pp. 428 y ss. *[N.T.]*
32. Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) desarrolló sus trabajos de anatomía y zoología en la Universidad de Gotinga durante casi seis decenios; cfr. su *Handbuch der Naturgeschichte* [*Manual de historia natural*], Göttingen, 1779, pp. 44 y 474 y ss. *[N.T.]*

trata de los derechos naturales y de los derivados del sentido común propio del entendimiento humano, los promulgadores e intérpretes naturales de tales derechos ante el pueblo no son los juristas designados institucionalmente por el Estado, sino los instructores del derecho que van por libre, o sea, los filósofos, quienes justamente por permitirse esa libertad resultan escandalosos para el Estado, que sólo quiere dominar siempre, y se ven desacreditados bajo el nombre de *enciclopedistas*[33] como gente peligrosa para el Estado, por más que su voz no se dirija *confidencialmente* al pueblo (el cual tiene escasa o nula noticia de ellos y de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole a éste que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar por otro camino salvo el de la publicidad, si todo un pueblo quiere exponer su incomodidad *(gravamen)*. Así la *interdicción* de la publicidad obstaculiza el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que concierne a su demanda más elemental, o sea, a su
<Ak. VII 90> mero derecho natural. \

Otro encubrimiento, aunque fácilmente detectable, prescrito legalmente a un pueblo es la verdadera índole de su constitución. Resultaría lesivo para la majestad del pueblo británico afirmar que se halla bajo una *monarquía absoluta*, pues bien al contrario pretende que su constitución *restringe* la voluntad del monarca por medio de las dos cámaras del parlamento, en cuanto representantes del pueblo, y pese a ello cada cual sabe muy bien que el influjo del monarca sobre esos representantes es tan enorme e indefectible que lo único acordado por tales cámaras es cuanto el mo-

33. Se traduce aquí el término *Aufklärer*, que también podría verterse por «portadores de la Ilustración». *[N.T.]*

narca quiere y propone a través de sus ministros, aunque alguna vez proponga resoluciones que él sabe e incluso *hace* que le sean rebatidas (v.g. la trata de negros), para dar una prueba de aparente libertad parlamentaria. Esta fraudulenta representación de su índole hace que deje de seguir buscándose la verdadera constitución ajustada a derecho, al creer haberla encontrado en un ejemplo que ya existe, y una publicidad mendaz engaña al pueblo con el espejismo de una *monarquía restringida* mediante leyes emanadas del propio pueblo, mientras que sus representantes, sobornados por las corruptelas, lo someten clandestinamente a un *monarca absoluto*.

La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes
obedecen a la ley \ también deben ser al mismo tiem- <Ak. VII 91>
po, mancomunadamente, legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad que es pensada conforme a esa idea mediante conceptos de la razón pura se denomina un *ideal* platónico *(respublica noumenon)*, el cual no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general distante de toda guerra. Una sociedad civil organizada conforme a ella supone su representación gráfica según leyes de la libertad a través de un ejemplo en la experiencia *(respublica phaenomenon)* y sólo puede ser conquistada penosamente tras múltiples hostilidades y guerras; pero su constitución, una vez que se ha obtenido a grandes trazos, se cualifica como la mejor entre todas para mantener alejada la guerra, destructora de todo lo bueno; por lo tanto, ingresar en una sociedad así constituye un deber, pero provisionalmente (como eso no tendrá lugar tan de repente) supone un deber de los monarcas el gobernar *republicanamente* (no democráticamente), aunque manden

autocráticamente, es decir, supone un deber provisional para los monarcas el tratar al pueblo según principios que sean conformes a las leyes de la libertad (tal como las que un pueblo se autoprescribiría en la madurez de su razón), aun cuando no se le pida literalmente su consentimiento para ello.

9. *¿Qué beneficio le devengará al género humano el progreso hacia lo mejor?*

No un saldo continuamente aumentativo de *moralidad* en la intención, sino un incremento de los productos de su *legalidad* en las acciones conformes al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione; el *rédito* (el resultado) del trabajo por mejorar únicamente puede ser contabilizado en las buenas *acciones* de los hombres, que cada vez serán más abundantes y mejores, o sea, en los fenómenos de la índole moral del género humano. Pues sólo tenemos datos *empíricos* (experiencias) donde fundamentar esa predicción, es decir, la causa física de nuestras acciones, en tanto que tienen lugar y por tanto son fenómenos, no la causa moral que entraña el concepto del deber relativo a cuanto debería suceder y que únicamente puede ser establecido puramente *a priori.*

Poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y se incrementará el acatamiento a las leyes. En parte por pundonor y en parte por un provecho bien entendido irán surgiendo más
<Ak. VII 92> dosis de \ bonhomía, algo menos de pendencia en los litigios, una mayor confianza en la palabra dada, etc., dentro de la comunidad y esto acabará por extenderse también a los pueblos en sus mutuas relaciones externas hasta consumarse una sociedad cosmopolita, sin que

con ello quede aumentada en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual se precisaría también de un nuevo tipo de creación (una influencia sobrenatural). Pues tampoco hemos de prometernos demasiado respecto de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no exponernos con toda razón a las burlas del político, a quien le complacería sobremanera tomar esa esperanza por la ensoñación de una mente exaltada*.

10. *¿Cuál es el único orden de cosas en que puede aguardarse el progreso hacia lo mejor?*

He aquí la respuesta: no por la marcha de las cosas *desde abajo hacia arriba,* sino *desde arriba hacia abajo.* Contar con que gracias a la formación de la juventud en la enseñanza del hogar y luego en la escuela, desde los niveles inferiores hasta los superiores, con una cultura humanista y moral reforzada por la doc-

* Desde luego, resulta *grato* imaginarse constituciones políticas que satisfagan las exigencias de la razón (sobre todo desde un punto de vista jurídico), pero es *temerario* y *punible* proponérselas al pueblo para instigarle a derogar la constitución vigente.

La *Atlántida* de Platón, la *Utopía* de Moro, la *Oceanía* de Harrington y la *Severambia* de Allais fueron saliendo sucesivamente a escena, pero nunca (a excepción del fracasado engendro de Cromwell de una república despótica) se han ensayado tan siquiera. Con estas creaciones políticas sucede como con la creación del mundo: ningún hombre estaba presente, ni podía estarlo, porque de lo contrario tendría que haber sido su propio creador. Esperar que un producto político como el aquí pensado llegue a consumarse algún día, por distante que sea, es un dulce sueño, pero aproximarse siempre a él, no sólo es algo *imaginable,* sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, también constituye un *deber,* y no de los ciudadanos, sino del jefe del Estado.

trina religiosa, se llegará finalmente a educar, no sólo buenos ciudadanos, sino a educarlos para que puedan seguir progresando hacia el bien y mantenerse así, es un plan del que difícilmente cabe esperar el éxito deseado. Pues el pueblo entiende que los gastos relativos a la educación de su juventud no han de correr por su
<Ak. VII 93> cuenta, \ sino por la del Estado, pero al Estado por su lado no le sobra dinero para remunerar como es debido a los maestros y que éstos se dediquen con ganas a su cometido (como lamenta Büsching)[34], porque necesita todos sus recursos para las guerras y, además, toda esa maquinaria educativa carece de cohesión alguna, si no es puesta en marcha conforme a un plan trazado deliberadamente por las más altas instancias del Estado y se mantiene regularmente con arreglo a ese propósito suyo; para lo cual convendría que el Estado también se reformase a sí mismo de vez en cuando y progresara continuamente hacia lo mejor ensayando la evolución en lugar de la revolución. Ahora bien, como quienes deben llevar a cabo esa educación no dejan de ser *hombres* que a su vez han de ser educados ellos mismos para ello y ante esta fragilidad de la naturaleza humana, sometida a la casualidad de que las circunstancias favorezcan semejante resultado, la esperanza de su progreso sólo estriba en una sabiduría desde arriba hacia abajo (que cuando nos es invisible se llama providencia) como condición positiva, si bien lo único que puede aguardarse por parte de los

34. Anton Friedrich Büsching (1724-1793), consejero de educación y director de un Gymnasium en Berlín, editó la revista *Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten geographischen, statistischen und historischen Büchern und Schriften* entre 1773 y 1787. Kant se refiere a un pasaje que se localiza en la página 131 del número 16 de dicha revista y que data del año 1776; cfr. asimismo *Aufsätze das Philanthropin bettrefend* (Ak. II 451). *[N.T.]*

hombres y lo único que cabe exigirles es contar con sabiduría meramente negativa para la promoción de esa meta, resultando imprescindible darse cuenta de que el mayor obstáculo de lo moral y que siempre supone un retroceso, o sea, la *guerra*, ha de ser primero cada vez menos frecuente y luego paulatinamente más humana hasta finalmente llegar a desaparecer como guerra ofensiva, para abrir paso a una constitución que según su naturaleza, basada en genuinos principios del derecho, pueda progresar tenazmente hacia lo mejor sin desmayo.

Resolución

Érase una vez un médico que consolaba día tras día a sus pacientes con una curación inminente, diciéndole al uno que el pulso latía mejor, al otro que la expectoración indicaba una mejoría, a un tercero que el sudor prometía una pronta recuperación, etc. Así las cosas, al visitar a uno de sus amigos y preguntarle cómo iba con su enfermedad, éste le respondió: ¿cómo quieres que me vaya? *¡Me muero de tanto mejorar!* Comprendo muy bien al que, a la vista de los males del Estado, recele de la salud del género humano y de su progreso hacia lo mejor, pero yo confío en la heroica receta que aduce Hume y que podría suministrar una rápida cura contra ese desaliento: «Cuando ahora veo –nos dice– a las naciones enzarzadas entre
sí en guerras, es como si viese a dos \ borrachines <Ak. VII 94>
dándose de bastonazos en una tienda de porcelanas. Pues no sólo tardarán en curarse los chichones que se han infligido mutuamente, sino que para colmo luego habrán de pagar los daños ocasiona-

dos»[35]. *Sero sapiunt Phriyges*[36]. Las funestas consecuencias de la actual guerra pueden, sin embargo, imponer al profeta político el reconocimiento de un inminente cambio de rumbo del género humano hacia lo mejor, inscribiéndolo en sus prospectos.

35. Hume escribe literalmente lo siguiente: «I must confess, when I see princes and states fighting and quarrelling amidst their debts, funds, and public mortgages, it always brings to my mind a Match of cudgel-playing fought in a China shop» *(Of Public Credit)*. La receta en cuestión consistiría en el rechazo de la deuda pública como medio para mantener una guerra. Kant suscribe este remedio en *Hacia la paz perpetua* (cfr. Ak. VIII 345-346). *[N.T.]*

36. Cfr. Cicerón, *Epistolae ad familiares*, VII, 16. *[N.T.]*

Tercera parte
El conflicto de la Facultad filosófica con la Facultad médica

<Ak. VII 97>

En torno al poder del ánimo para dominar sus sentimientos morbosos con sólo proponérselo

Una respuesta al Sr. Hufeland[37], consejero áulico y profesor

Quizá pudiera Vd. tener motivos para deducir por la fecha de mi respuesta (la cual data de enero del *presente* año [1798]) que mi agradecimiento por el obsequio de su grato e instructivo libro *Sobre el arte de prolongar la vida humana* (que me remitió el 12 de diciembre de 1796) estuviese calculado sobre la base de una larga vida, si el haber envejecido no conllevase ya la frecuente *demora (procrastinatio)* de resoluciones tan importantes como la muerte, que siempre se nos anuncia demasiado pronto y a la que se le hace aguardar con inagotables excusas.

Vd. me pide un juicio sobre su «empeño por atender a lo físico en el hombre moral; su empeño por pre-

37. Cfr. la carta de Hufeland a Kant del 12 de diciembre de 1796; Ak. XII 137. *[N.T.]*

sentar íntegramente al hombre –también a su vertiente física– como un ser calculado con vistas a la moralidad y mostrar la cultura moral como algo indispensable para esa perfección física que sólo es una predisposición de la naturaleza humana», añadiendo lo siguiente: «Al menos puedo asegurar que no se trataba de opiniones preconcebidas, sino que quedé irresistiblemente comprometido con este tipo de tratamiento merced al trabajo y a la indagación misma». Este modo de ver las cosas revela al filósofo y no a un simple artista del raciocinio; un hombre que, al igual que uno de los directores de la convención francesa, no sólo presenta con habilidad para su terapéutica los *medios* de aplicación (técnica) decretados por la razón, tal como los brinda la experiencia, sino que como miembro legislador de la corporación médica toma de la razón pura
<Ak. VII 98> cuanto *ayuda* a ello, sabiendo \ prescribir con sabiduría y también con habilidad aquello que al mismo tiempo es un *deber* en sí; de suerte que la filosofía práctico-moral aporta al mismo tiempo una panacea universal que ciertamente no sirve a todos para todo, pero en cambio no puede faltar en ninguna receta.

Esta panacea sólo concierne a la dietética, o sea, sólo actúa *negativamente* como arte para *prevenir* enfermedades. Pero semejante arte presupone una capacidad que sólo puede suministrar la filosofía o el espíritu que uno ha de presuponerle sin más a la filosofía. A dicho espíritu se remite la suprema tarea dietética contenida en este tópico: *En torno al poder del ánimo humano para dominar sus sentimientos enfermizos gracias tan sólo al firme propósito de hacerlo así.*

Yo no puedo tomar de la experiencia *ajena* los ejemplos que confirman la posibilidad de esta sentencia, sino que en un principio sólo puedo tomar tales

ejemplos de la experiencia propia, ya que dicha posibilidad se infiere de la autoconciencia, y sólo después cabe preguntar a los otros si no perciben en su interior eso mismo. Por lo tanto, me veo obligado a dejar *manifestarse a mi yo*, algo que en una exposición dogmática* delata inmodestia, pero queda disculpado cuando no atañe a una experiencia común, sino a un experimento u observación interior que he de hacer primero en mi fuero interno, para someter al enjuiciamiento de los demás algo que no le ocurre a cualquiera sin hacerle caer en ello. Sería una petulancia inadmisible pretender entretener a los demás con la historia interna del juego de mis pensamientos, la cual entraña ciertamente una gran importancia subjetiva (para mí), pero ninguna objetiva (que valga para cualquiera). Pero si esa atención sobre uno mismo y la percepción emanada de ella no es tan común, sino una cuestión que precisa y merece ser trasladada a cualquier otro, entonces sí cabe mostrarse indulgente hacia este defecto de entretener a los demás con sus sensaciones particulares.

Ahora bien, antes de aventurarme a presentar el resultado de mi propia introspección \ en lo tocante <Ak. VII 99>
a la dietética, he de hacer una observación sobre el modo en que el Sr. Hufeland plantea la tarea de la *dietética*, como el arte de *prevenir* las enfermedades, en contraposición con la *terapéutica* o arte de *curarlas*.

* En la exposición dogmático-práctica, v.g. de aquella observación sobre uno mismo centrada en los deberes que afectan a cualquiera, el orador no habla utilizando el yo, sino el nosotros. Pero al describir una sensación particular (en la confesión que un paciente hace a su médico) o de su propia experiencia en sí misma tiene que hablar utilizando la primera persona del singular.

Hufeland define a la dietética como «el arte de prolongar la vida humana».

Él toma esta definición de aquello que los hombres desean mucho más ansiosamente de lo que acaso sea deseable. A los hombres les gustaría poder albergar simultáneamente estos dos deseos: *vivir mucho tiempo* y *estar sanos,* pero el primer deseo no tiene al segundo como una condición necesaria, sino que es incondicionado. Al enfermo hospitalizado, que sufre miserablemente durante años en su lecho, a menudo le oiréis desear que la muerte pueda liberarle pronto de semejante tormento; no le creáis, no lo dice en serio. Su razón así se lo dicta, pero el instinto natural quiere otra cosa. Cuando hace un guiño a la muerte como a su libertador *(Jovi liberator),* siempre acaba reclamándole una pequeña prórroga y siempre encuentra algún pretexto para el *aplazamiento (procrastinatio)* de su perentorio decreto. La decisión del suicida de poner término a su vida, cuando es tomada en medio de un furibundo enojo, no supone una excepción a lo dicho, al ser el efecto de una pasión exaltada hasta el delirio. De las dos promesas proclives al cumplimiento del deber filial («para que te vaya bien y vivas mucho tiempo sobre la tierra»), la segunda entraña el móvil más fuerte, incluso a juicio de la razón, es decir, como deber cuya observancia es al mismo tiempo *meritoria.*

Bien mirado, el deber de *honrar a la vejez* no se funda en la justa consideración hacia el debilitamiento de los ancianos que se les exige a los jóvenes, pues esto no supone motivo alguno para el *respeto* que les es debido. La vejez es tenida por algo *meritorio* porque se le concede una *veneración.* No tanto porque la edad de Néstor[38]

38. Néstor, el rey de Pilos, es descrito por Homero en la *Ilíada* como un anciano dotado de un extraordinario vigor tanto mental como físico al

comporte una *sabiduría,* adquirida mediante una larga y sobrada experiencia, para guiar a la juventud, sino simplemente porque, con tal de que ningún oprobio le haya salpicado, el hombre que ha perdurado tanto, esquivando por largo tiempo el humillante aserto de la mortalidad que pende sobre un ser racional («polvo eres y en polvo te convertirás»), es como si hubiera podido conquistar un trozo de inmortalidad y tal hombre se ofrece como ejemplo al mantenerse vivo durante tan largo lapso de tiempo. \ <Ak. VII 100>

En cambio con la salud, el segundo deseo natural, todo se vuelve más incierto. Uno puede *sentirse* sano (a juzgar por el sentimiento placentero de su vida), mas nunca se puede *saber* que uno está sano. Toda causa de muerte natural supone una enfermedad, se la sienta o no. Hay muchos de quienes suele decirse, sin pretender burlarse de ellos, que siempre andarán *enfermizos* pero nunca se tornarán *enfermos;* su dieta se cifra en un continuo alejarse de su régimen vital para volver luego a plegarse al mismo y, aun cuando no logren manifestar un gran vigor, sí consiguen alcanzar cierta longevidad. Yo he sobrevivido a muchos amigos y conocidos míos que tras haber adoptado un tipo de vida ordenada se ufanaban de tener una salud perfecta, mientras el germen de la muerte (la enfermedad) estaba próximo a desarrollarse en ellos sin que lo advirtieran, al *sentirse* sanos sin *saber* que estaban enfermos; pues la causa de una muerte natural no puede llamarse sino enfermedad. Pero no cabe sentir la *causalidad,* que pertenece al entendimiento y cuyo juicio puede ser erróneo; a pesar de que el sentimien-

que le gusta prodigar consejos mientras cuenta sus propias anécdotas biográficas. En la *Odisea* retorna sano y salvo a su reino, donde recibe a Telémaco, el hijo de Ulises. *[N.T.]*

to es infalible, sólo porta ese nombre cuando uno se *siente* enfermo; mas cuando uno no se *siente* enfermo, bien puede hallarse dentro del hombre la enfermedad de una forma latente y presta para desarrollarse con prontitud; de ahí que la ausencia de tal sentimiento no exprese respecto a la buena salud del hombre nada más que hallarse *aparentemente* sano. Retrospectivamente una larga vida sólo puede testimoniar la salud *disfrutada* y la dietética habrá de probar ante todo su habilidad o ciencia en el arte de *prolongar* la vida (no de *disfrutarla),* tal como viene a sostener también el Sr. Hufeland.

Principios de la dietética

La dietética no ha de tomar en cuenta la *comodidad;* pues el excederse al cuidar de sus fuerzas y sentimientos es un mimo que tiene como consecuencia la debilidad y la carencia de fortaleza, así como la progresiva extinción de la energía vital por falta de ejercicio; esa extinción también se da merced a un uso demasiado frecuente e intenso de tales fuerzas. El *estoicismo* como principio de la dietética *(sustine et abstine)* no sólo forma parte de la *filosofía* práctica en cuanto *teoría de la virtud,* sino también como *medicina.* Esta
<Ak. VII 101> ciencia médica es *filosófica* cuando el solo poder de la \ razón determina el modo de vivir del hombre al dominar éste sus sentimientos sensibles mediante un principio que se da a sí mismo. En cambio, la medicina es simplemente empírica y mecánica cuando para provocar o contrarrestar esas sensaciones busca un auxilio *externo* en medios físicos (farmacia o cirugía).

El *calor* y el *dormir,* así como los excesivos *cuidados* del que no está enfermo constituyen los malos hábitos de la comodidad.

1) Con arreglo a mi propia experiencia no puedo aprobar la prescripción de que se deben mantener calientes los pies y la cabeza. Por el contrario encuentro más aconsejable mantener fríos tanto los pies como la cabeza (los rusos añaden también el pecho), justamente como precaución *para no resfriarme.* A buen seguro resulta más cómodo lavarse los pies en agua tibia que hacerlo con agua casi helada durante el invierno; pero con ello se evita la perjudicial atonía de los vasos sanguíneos en zonas tan distantes del corazón, algo que muy a menudo acarrea durante la vejez una grave enfermedad en los pies. Mantener la tripa caliente, sobre todo en los climas fríos, podría ser más propio de una prescripción dietética que de la comodidad, al encerrar dentro de sí a los intestinos, los cuales deben arrastrar una materia poco fluidificada durante un largo trecho; por eso, y no por el calor, suelen llevar los ancianos un fajín (una faja que sujeta el abdomen y sus músculos).

2) *Dormir mucho tiempo* o *muchas veces* (quedarse adormilado a lo largo del día o echarse la siesta) ahorra sin duda los sinsabores que inevitablemente comporta el mantenerse despierto, si bien resulta extravagante desear tener una larga vida para pasársela durmiendo la mayor parte del tiempo. Pero lo importante aquí es que ese presunto medio de una larga vida, la comodidad, termina por contradecir su propósito. Pues el despertarse para volver a dormirse durante las largas noches invernales entumece todo el sistema nervioso, al que se deja exhausto con ese ilusorio descanso aparentemente destinado a reponer fuerzas; con lo cual la comodidad se convierte aquí en una causa que acorta la vida. La cama es el nido de muchas enfermedades.

3) *Cuidarse* o dejarse cuidar en la vejez, simplemente para *economizar* sus fuerzas eludiendo inco-

modidades (v.g. salir con mal tiempo) o endosar a otros el trabajo que uno mismo podría desempeñar
<Ak. VII 102> para prolongar así \ la vida, es una cautela que produce justamente lo contrario, esto es, un envejecimiento prematuro y un acortamiento de la vida. Acaso resulte también difícil probar que las personas que han alcanzado una edad muy avanzada hayan estado *casadas en su mayoría*. En algunas familias la longevidad es hereditaria y el emparejarse con ellas puede muy bien dar pie a ese tipo de casta. Tampoco es un mal principio político para propiciar los matrimonios el ensalzar como longeva la vida en pareja; si bien la experiencia suministra escasos ejemplos de parejas cuyos miembros hayan alcanzado juntos una edad excepcionalmente avanzada; pero la cuestión a tratar aquí es el fundamento fisiológico de la longevidad –tal como lo dispone la naturaleza, no como la conveniencia política del Estado pretende hacer que la opinión pública se amolde a su propósito. Dicho sea de paso, *filosofar,* sin ser por ello filósofo, también supone un medio para contrarrestar muchos sentimientos ingratos al tiempo que la *agitación* del ánimo, pues ese filosofar procura un interés en su ocupación que es independiente de las contingencias externas y por ello, aunque sólo sea como juego, es íntimamente vigoroso y no deja enmohecerse la energía vital. En cambio la *filosofía,* que deposita su interés en la finalidad global de la razón (la cual supone una unidad absoluta) comporta un sentimiento de fuerza que muy bien puede restituir en cierta medida la debilidad física de la vejez merced a la estimación racional del valor de la vida. Pero abrirse nuevos horizontes para ampliar sus conocimientos, aun cuando éstos no pertenezcan exactamente a la filosofía, logran eso mismo o algo muy similar; y en tanto que el matemático cobra en ello un

interés *inmediato* (no como instrumento para otro propósito), en esa medida es también un filósofo y disfruta del benéfico enardecimiento de sus fuerzas en una vida rejuvenecida y prolongada sin extenuación.

Sin embargo, también el simple jugueteo en un estado despreocupado logra casi lo mismo, como sucedáneo, en cabezas que no dan más de sí, y quienes están siempre muy ocupados en no hacer nada también suelen llegar a viejos. Un señor muy entrado en años puso gran interés en hacer sonar uno tras otro y no a la vez los muchos relojes de sobremesa que tenía en su habitación, siendo esto algo que le mantenía bastante ocupado todo el día, al tiempo que reportaba una buena ganancia a su relojero. Otro encontró suficiente ocupación en dar de comer y curar a sus pájaros cantores, \ para llenar el tiempo entre sus propias comidas <Ak. VII 103>
y el irse a dormir. Una vieja dama acomodada encontró un pasatiempo en hilar con su rueca mientras mantenía conversaciones fútiles y a una edad muy avanzada se quejaba de que, al no poder sentir el hilo entre sus dedos, corría el riesgo de morir por aburrimiento, igual que si hubiera perdido una buena compañía.

Para que mi discurso sobre la longevidad no llegue a aburrir a los lectores y llegue a resultar perjudicial, quiero poner coto a esa locuacidad que se acoge con una sonrisa como un defecto de la vejez, aunque no suela censurarse.

1. *Sobre la hipocondría*

La debilidad de abandonarse pusilánimemente a los propios sentimientos morbosos en general, sin un objeto determinado (o sea, sin intentar tener un dominio

sobre sí gracias a la razón) -la *enfermedad imaginaria (hypochondria vaga)**, que no tiene ninguna sede concreta en el cuerpo y es una hechura de la imaginación, por lo que también cabría denominarla *enfermedad inventada*-, donde el paciente cree observar dentro de sí todas las enfermedades que ve descritas en los libros, es justamente lo contrario de aquella capacidad del ánimo para dominar sus sentimientos enfermizos; supone la pusilanimidad de meditar profundamente sobre todos los males que *podrían* sobrevenir al hombre sin poder hacerles frente si comparecieran; un tipo de demencia a cuya base puede haber alguna materia patógena (meteorismo o estreñimiento) que sin embargo no se siente inmediatamente, como cuando afecta al sentido, sino que es fingido por la inventiva imaginación como un mal inminente; quien así se automortifica *(heautontimorumenos)*[39], en lugar de animarse a sí mismo, implora la ayuda del médico en vano, pues sólo él mismo puede eliminar mediante la dietética del juego de sus pensamientos las representaciones que le atosigan, brotando involuntariamente, de unos males contra los que no habría dispuesto nada si comparecieran realmente. A quien se ve afectado por esta enfermedad y mientras la padezca no se le puede pedir que deba dominar sus sentimientos
<Ak. VII 104> morbosos con sólo proponérselo. Pues, \ si pudiera hacer esto, no sería hipocondríaco. Un hombre razonable no *estipula* hipocondría alguna, sino que, cuando le asaltan angustias que podrían dar lugar a fantasías absurdas, esto es, a males inventados por uno mismo, se pregunta si hacen pie en algo objetivo. Si no encuentra ninguna causa fundada para ceder a esa angustia o si ve que, aun cuando hubiera tal causa, tampoco sería posible hacer nada para atajar su efecto, tras este dictamen de su sentido interno pasa al orden del día, esto es, coloca en su lugar esa ansiedad suya (que entonces es simplemente tópica) y dirige su atención a los asuntos que ha de tratar.

* Para diferenciarla de la *tópica (hypocondria intestinalis)*.

39. *Heauton timoroumenos* («El atormentador de sí mismo») es el título de una obra del comediógrafo latino Terencio, que Kant estudió en la escuela. *[N.T.]*

A causa de mi pecho chato y estrecho, que deja poco margen de maniobra al movimiento del corazón y de los pulmones, yo tengo una predisposición natural a la hipocondría, que en mis años mozos casi me hizo frisar el hastío de la vida. Pero la reflexión sobre la causa de esta opresión del corazón, acaso simplemente mecánica e imposible de eliminar, me hizo despreocuparme muy pronto y, mientras sentía esa opresión en el pecho, en la cabeza imperaban una calma y una serenidad de las que también hacía gala estando en sociedad no con un humor cambiante (como hacen los hipocondríacos), sino sin hacerlo adrede y de un modo natural. Y como uno está más contento de la vida por cuanto *hace* al usarla libremente que por cuanto *disfruta*, el trabajo intelectual puede contraponer otra índole de activación del sentimiento vital a las trabas que sólo atañen al cuerpo. Conservo la opresión, ya que su causa está en mi estructura física. Pero supe dominar su influjo en mis pensamientos y acciones apartando mi atención de ese sentimiento como si no fuese conmigo.

2. *Acerca del dormir*

Aquello que los turcos dicen sobre la mesura según sus principios de la predestinación, a saber, que al comienzo del mundo a cada hombre se le ha dosificado

cuánto habrá de comer durante su vida, de suerte que si consume la parte asignada en grandes porciones entonces habrá de contar con menos tiempo para *comer* <Ak. VII 105> y por lo tanto para \ *existir,* puede servir también en una dietética como regla y *escarmiento infantil* (pues en lo tocante al disfrute muy a menudo los hombres han de ser tratados como niños por los médicos): desde un principio a cada hombre le ha sido asignado por el destino su cuota de *sueño* y a quien en su madurez ha dedicado al sueño demasiado tiempo de su vida (alrededor de la tercera parte) no cabe depararle un gran lapso de tiempo para dormir, esto es, para vivir y envejecer. Quien dedica al sueño como dulce disfrute del dormitar (la *siesta* de los españoles) o para hacer pasar el tiempo (en las largas noches invernales) mucho más que una tercera parte de su vida o quien se lo dosifica fraccionadamente (con interrupciones), no en un solo bloque para cada día, se equivoca en sus cálculos con respecto a su *cantidad de vida,* tanto en lo que se refiere al grado como a la duración. Ahora bien, al hombre le será difícil desear que el sueño no sea una necesidad para él (de lo cual se deduce que siente la vida larga como un prolongado tormento del cual tantas más penalidades se ahorra de soportar cuanto más duerme), resulta más conveniente tanto para este sentimiento como para la razón poner a un lado todo ese tercio vacío de actividad y de disfrute para consagrarlo a la indispensable restauración de la naturaleza, si bien precisando con exactitud tanto su inicio como el tiempo que debe durar.

Entre los sentimientos morbosos están los de no dormir a la hora fijada como habitual o también el no poder mantenerse despierto, pero sobre todo el primero: irse a la cama con ese propósito y permanecer

insomne. Vaciar la cabeza de *pensamientos* es el consejo que suele dar el médico, pero esos pensamientos retornan u otros vienen a ocupar su lugar, dejándonos en vela. No existe otro consejo dietético salvo el de desviar la atención (como si con los ojos cerrados ésta se volviera hacia otro lado) en cuanto haya una percepción interna o se cobre consciencia de algún pensamiento en ciernes: mediante la interrupción de cada pensamiento del que uno se percata se origina un paulatino desconcierto de las representaciones merced al cual queda suprimida la consciencia de su ubicación corporal (externa) y se da un orden completamente distinto, a saber, un involuntario juego de la imaginación (que en un estado saludable es el *sueño)* en el que, gracias a un maravilloso artificio de la organización animal, \ el cuerpo se *distiende* para el movimiento or- <Ak. VII 106> gánico, pero se *agita* interiormente para el movimiento vital y ciertamente gracias a esos *sueños* que, aunque no los recordemos al despertar, no han podido dejar de comparecer, porque de lo contrario en su ausencia, si la fuerza nerviosa que emana del cerebro como sede de las representaciones no actuase coordinadamente con la fuerza muscular de las vísceras la vida no podría mantenerse ni un solo instante. Por ello cabe presumir que todos los animales sueñan mientras duermen.

Sin embargo, cualquiera que se mete en la cama dispuesto para dormir algunas veces no puede llegar a conciliar el sueño eliminando sus pensamientos. En este caso sentirá en el cerebro una especie de *espasmo* (una suerte de convulsión), lo que casa bien con la observación de que un hombre al despertarse mide media pulgada más que cuando ha estado insomne dentro de la cama. Como el insomnio es un fallo de la endeble vejez y el lado izquierdo es considerado en

general como el más débil*, hace alrededor de más o menos un año yo sentía estos ataques convulsivos y una excitación muy notoria de tal índole (aunque sin movimientos o calambres reales y visibles en los miembros afectados), que por la descripción de otros hube de tomar por ataques de *gota*, teniendo por ello que consultar a un médico. Pero entonces, impaciente por sentirme incapaz de dormir, en seguida recurrí a mi
<Ak. VII 107> método estoico, esforzándome por fijar mis \ pensamientos sobre cualquier objeto de mi elección (v.g., en el nombre de Cicerón, que tantas asociaciones encierra), a fin de apartar la atención de aquella sensación, gracias a lo cual ésta se difuminó rápidamente y fue vencida por la somnolencia, siendo esto algo que puedo repetir siempre con similar éxito al reiterarse ataques de ese tipo durante las breves interrupciones del

* En lo concerniente a la fuerza en el uso de las extremidades es una presunción totalmente incorrecta que de las dos partes del cuerpo una deba ser la más fuerte o la más débil simplemente por el ejercicio y una temprana habituación al mismo, como sería el caso de manejar el sable con el brazo derecho o el izquierdo para combatir, o bien que el jinete monte a caballo asiendo el estribo de derecha a izquierda o al revés, etc. Pero la experiencia enseña que al medirle a uno el pie izquierdo para calzarse un zapato, si el zapato calza bien en el pie izquierdo, resulta demasiado ceñido para el derecho, sin que por ello pueda culparse a los padres de no haber instruido mejor a sus hijos; la preeminencia del lado derecho sobre el izquierdo también cabe apreciarla en que quien quiere sortear una fosa profunda, apoya el pie izquierdo y cruza con el derecho; de lo contrario corre el riesgo de caer en la fosa. Que el soldado prusiano de infantería sea instruido a *comenzar su marcha* con el pie izquierdo no rebate este aserto, sino que más bien lo confirma; pues el soldado coloca ese pie primero, como sobre un *hypomochlium* [base de una palanca], para cobrar con el lado derecho el impulso del ataque, el cual es ejecutado desde el lado derecho contra el izquierdo.

sueño nocturno. Que no se trataba de dolores imaginarios es algo de lo que me convencían a la mañana del día siguiente el vivo enrojecimiento de los dedos del pie izquierdo. Estoy seguro de que muchos ataques de *gota*, siempre que la dieta del deleite gastronómico no se oponga radicalmente a ello, así como las *convulsiones* e incluso los ataques de *epilepsia* (exceptuando a las mujeres y los niños, que no tienen esa fuerza de resolución), al igual que la *podagra*, reputada como incurable, podrían verse contenidos en cada nuevo ataque gracias a esa firmeza resolutiva (desviando su atención de semejante sufrimiento) hasta quedar suprimidas poco a poco.

3. *Del comer y el beber*

Durante la juventud, y con buena salud, lo más recomendable con respecto al disfrute relativo a la cantidad y la frecuencia es consultar simplemente al *apetito* (hambre y sed); sin embargo, en el debilitamiento que se presenta con la edad adoptar cierto *hábito* de un modo de vida que se ha experimentado como saludable, o sea, mantener todos los días lo que uno ha hecho una jornada cualquiera, es el principio dietético más propicio a la longevidad; si bien bajo la condición de que este régimen haga las oportunas excepciones cuando el apetito se niegue a seguirlo. Pues en la vejez el apetito se resiste a una gran cantidad de líquidos (sopas o beber mucha agua) sobre todo dentro del género masculino, reclamando a cambio un alimento más consistente y una bebida más estimulante (como el vino), tanto para fomentar el movimiento *vermicular* de los intestinos (los cuales parecen tener más *vita propria* entre todas las vísceras, puesto que cuando son

arrancados del animal todavía calientes y se les trocea se arrastran cual gusanos, cuyo trabajo no sólo se puede sentir, sino incluso oír), como al mismo tiempo
<Ak. VII 108> para llevar a la circulación de la sangre \ elementos que, al ser estimulantes, ayudan a mantener en circulación el engranaje del torrente sanguíneo.

Sin embargo, en los ancianos el agua necesita mucho tiempo, una vez absorbida en la sangre, para verificar el largo proceso de su secreción del torrente sanguíneo hasta la vejiga urinaria a través de los riñones, si no contiene elementos asimilados a la sangre (como los del vino) que sirvan para estimular el flujo de los vasos sanguíneos; pero en este caso el vino es utilizado como medicina, cuyo uso artificial no pertenece por ello propiamente a la dietética. No entregarse inmediatamente al arrebato provocado por las ganas de beber agua (a la sed), que de ordinario sólo es un hábito, y una *firme resolución* al respecto reduce este estímulo a la medida impuesta por la necesidad natural de añadir a los alimentos sólidos algún líquido, cuyo consumo en grandes cantidades es rehusado en la vejez incluso por el instinto natural. Tampoco se duerme bien, cuando menos no profundamente, al abusar del agua, porque merced a ello se rebaja el calor de la sangre.

A menudo suele plantearse la cuestión de si, al igual que sólo se considera aceptable conciliar el sueño una sola vez cada veinticuatro horas, la regla dietética sólo consienta una colación para tantas horas o, si no es *mejor* (más sano) truncar algo el apetito al almorzar para poder comer también a la noche. Sin duda esto último va bien para pasar el tiempo. También considero lo segundo como más saludable en los llamados mejores años de la vida (la mediana edad); si bien lo primero resulta más saludable para una edad muy

avanzada. Pues, como el período que precisan los intestinos para llevar a cabo la digestión transcurre más lentamente, uno puede creer que encomendar a la naturaleza una nueva tarea (con la cena), mientras todavía no se ha terminado el primer período de la digestión tendría que resultar perjudicial para la salud. De esta manera uno puede considerar las ganas de cenar tras haberse saciado suficientemente al mediodía como un sentimiento *enfermizo,* al que cabe dominar mediante una firme resolución y paulatinamente se va dejando de experimentar ese arrebato. \ <Ak. VII 109>

4. *El sentimiento morboso provocado por pensar a deshora*

Para un estudioso el *pensar* es un alimento sin el que no puede vivir cuando está *despierto y en soledad;* pensar puede consistir en *aprender* (leer libros) o *discurrir* (meditar e inventar). Sin embargo, esforzarse por ocuparse con un pensamiento determinado a la vez que uno come o camina, atosigando con dos tareas al mismo tiempo a la cabeza y el estómago o a la cabeza y los pies, produce hipocondría en un caso y vértigo en el otro. Para dominar mediante la dietética este estado enfermizo no se requiere sino alternar la ocupación mecánica del estómago o de los pies con la ocupación intelectual del pensar y reprimir durante ese tiempo (consagrado a la restauración) el pensar deliberado, dejando vía libre al juego de la imaginación (tan similar a una tarea mecánica); pero esto exige al estudioso una firme resolución de someterse genéricamente a un *régimen intelectual.*

Cuando uno se pone a leer libros o a reflexionar después de haber comido sin compañía se presentan

sentimientos morbosos, porque la energía vital que se importuna con ese trabajo mental es desviada del estómago. Esto mismo sucede cuando esa reflexión se ve combinada con un agotador trabajo de los pies (al pasear)*. (Cabe añadir todavía la *lucubración*, aunque sea infrecuente.) Con todo, los sentimientos morbosos debidos a esos trabajos intelectuales emprendidos intempestivamente *(invita Minerva)* no son de tal índole que se presten a quedar immediatamente eliminados al instante gracias a una simple resolución, sino que sólo se dejan suprimir poco a poco al deshabituarse mediante un principio contrapuesto, y aquí
<Ak. VII 110> sólo se hablará de los primeros. \

5. *Sobre cómo remontar y prevenir los estados morbosos controlando la respiración*

Hace relativamente pocos años de vez en cuando quedaba afectado por catarros nasales y accesos de tos que en ambos casos me resultaban tanto más molestos por cuanto comparecían al ir a conciliar el sueño. Irritado con esta perturbación del sueño nocturno me

* Quienes estudian difícilmente pueden prescindir de distraerse a sí mismos con reflexiones durante sus paseos en solitario. Pero he comprobado en mí mismo y también he oído de otros a quienes les pregunté que el esforzarse por pensar al *caminar* resulta extenuante; en cambio, si uno se abandona al libre juego de la imaginación, el movimiento restaura. El cansancio se incrementa todavía más cuando en ese movimiento combinado con la reflexión uno mantiene una conversación con otro, puesto que uno se ve pronto obligado a sentarse para proseguir el juego de sus pensamientos. Pasear al aire libre tiene justamente por finalidad el *distender* su atención sin fijarla sobre un objeto en particular.

decidí, por lo que atañe al primer caso, a expulsar el aire por la nariz con los labios firmemente cerrados; al principio sólo conseguí un ligero silbido y, como yo no desistía, sino que respiraba cada vez con más fuerza, acabé logrando hacer circular el aire libremente hasta destaponar por completo la nariz, con lo cual me dormí en seguida. Por lo que concierne a la *tos*, a esa expiración convulsiva y entrecortada (no continua como en la risa) con inspiraciones intermitentes, que la gente suele llamar, sobre todo en Inglaterra, tos de viejo (al estar en la cama), me importunaba tanto más cuanto que se presentaba tan pronto como se había calentado el lecho y retardaba la conciliación del sueño. Para reprimir esa tos que se ve provocada por la irritación sobre la tráquea del aire inhalado con
la boca abierta*, \ era precisa no una operación mecá- <Ak. VII 111>

* Acaso el aire de la atmósfera, cuando circula por la trompa de Eustaquio (con los labios cerrados) y deposita por ello oxígeno en ese rodeo tan próximo al cerebro, no viene a producir el refrescante sentimiento de unos órganos vitales fortalecidos, que es comparable a como si uno *bebiese aire;* y este aire, aunque no tiene aroma, fortalece los nervios olfativos y los vasos absorbentes de alrededor. Esta frescura al disfrutar del aire no se encuentra en ciertos climas; en otros beberlo a grandes sorbos durante las marchas resulta verdaderamente agradable, gratificación que no procura su inhalación con la boca abierta. Adoptar el *hábito* de aspirar por la nariz con los labios cerrados es de suma importancia dietética, de suerte que incluso en el sueño más profundo no se respire de otro modo y que uno se despierte sobresaltado en cuanto inspire por la boca, tal como experimenté yo de vez en cuando al principio, antes de habituarme a respirar así. Cuando uno se ve obligado a caminar rápidamente o cuesta arriba, le hace falta una mayor intensidad resolutiva para no apartarse de esa regla y más le vale moderar sus pasos, antes de hacer una excepción a dicha regla; similarmente, cuando se trata de

nica (farmacéutica), sino sólo una operación directamente anímica, a saber: apartar por completo la *atención* prestada a esa irritación esforzándose por fijarla sobre algún objeto (como antes con las convulsiones) y gracias a ello queda retenida la expulsión del aire, lo cual, tal como yo lo sentía nítidamente, me impelía la sangre hacia la cara, pero al mismo tiempo la saliva *(saliva)* producida por esa misma irritación evitaba el efecto de dicha irritación, o sea, la expulsión del aire al

realizar un movimiento vigoroso, como el que un educador quiere hacer ejecutar a sus pupilos, resulta preferible hacerlo
<Ak. VII 111> en silencio que aspirar con más frecuencia por la boca. \ Mis jóvenes amigos (antiguos oyentes de mis cursos) han ensalzado esta máxima dietética como algo probado y saludable, sin considerarlo una bagatela por el hecho de ser un simple remedio casero que hace prescindible al médico. Es curioso que, al *hablar* durante largo tiempo y de forma continuada, se diría que la inspiración se hace con frecuencia a través de la boca abierta, con lo cual aquella se vería transgredida sin perjuicio, mas en realidad no sucede así. Pues se respira también por la nariz. Si la nariz estuviera temporalmente obstruida, se diría del orador que habla por la nariz (una veleidad muy adversa) y, al revés, no habla por la nariz, aunque lo esté haciendo de hecho, tal como el Sr. consejero Lichtenberg observa con tanto humor y tino. Tal es asimismo el motivo por el cual quien habla muy alto durante mucho tiempo (el conferenciante o el predicador) puede resistir bien una hora sin ronquera de garganta, porque su *aspiración* se verifica propiamente por la nariz y no por la boca, a través de la cual sólo tiene lugar la *expiración*. Una ventaja colateral del hábito de inspirar con los labios constantemente cerrados, al menos cuando uno está solo sin discursear consigo mismo, es que la *saliva* continuamente segregada humedece el gaznate, actuando simultáneamente como remedio digestivo *(stomachale)* y quizá también como laxante (al tragarse), si uno está firmemente decidido a no derrocharla en aras de un mal hábito.

hacer tragar esa humedad. Una operación anímica para la que se requiere un alto grado de firme resolución, pero que por eso mismo es tanto más eficaz.

6. *Consecuencias del hábito de tomar aire con los labios cerrados*

La consecuencia *inmediata* de este hábito es que prosigue también al dormir y me despierto sobresaltado en cuanto fortuitamente abro los labios y el aliento pasa por la boca; de aquí se infiere que cuando uno duerme y sueña no \ se da una total ausencia del esta- <Ak. VII 112>
do de vigilia, al intervenir alguna suerte de atención sobre su situación en aquel estado, como también puede comprobarse por el hecho de que quienes la noche precedente se proponen levantarse más temprano de lo acostumbrado (para hacer una excursión por ejemplo), también se *despiertan* más temprano; probablemente son despertados por los relojes de la ciudad, que por lo tanto han de oír mientras duermen y a los que han de prestar atención. La consecuencia *indirecta* de este loable hábito es que la tos involuntaria y forzada (no el toser para expulsar deliberadamente una flema) es evitada en ambos casos y se previene una enfermedad a fuerza de una simple resolución. Es más, yo he tenido ocasión de observar lo siguiente, una vez que me asaltó una intensa sed tras haber apagado la luz (y estar metido en la cama) y para saciarla bebiendo agua tenía que desplazarme a otra habitación en medio de la oscuridad, para buscar a tientas la jarra del agua, se me ocurrió respirar reiterada y contundentemente elevando el pecho como *para beber* aire por la nariz; con ello la sed se apagó por completo en pocos segundos. Se trataba de una

excitación morbosa que se vio contrarrestada por una excitación opuesta.

Colofón

Los casos morbosos con respecto a los cuales el ánimo posee la capacidad para poder dominar su sensación simplemente gracias a la voluntad firme del hombre, como un poder superior propio del ser razonable, son todos ellos de tipo espasmódico (convulsivo); pero a la inversa no puede decirse que todos los casos de esa índole queden o puedan quedar suprimidos por la simple firmeza resolutiva. Pues algunos de ellos son de tal naturaleza que al intentar someterlos por la fuerza del propósito todavía ven incrementado el sufrimiento convulsivo; esto fue lo que me sucedió a mí hace ahora más o menos un año con esa enfermedad descrita en el *Diario de Copenhague* como «un catarro epidémico acompañado de *opresión en la cabeza*»* (yo la llevaba padeciendo un año, pero la sensación era similar) y que desorganizó mis trabajos intelectuales o, cuando menos, me ha debilitado y embotado, y
<Ak. VII 113> como esta opresión se asentó en el debilitamiento natural \ de la edad, seguramente sólo desaparecerá al mismo tiempo que la vida.

La constitución enfermiza del paciente, que acompaña y debilita el pensar al fijar un concepto (representaciones ligadas a la unidad de la conciencia), produce el sentimiento de un estado espasmódico del órgano del pensar (del cerebro), una especie de presión que no debilita propiamente el pensar y la reflexión, ni

* Yo la considero un ataque de gota parcialmente anclado en el cerebro.

tampoco la memoria con respecto a lo pensado anteriormente, pero en la exposición (oral o escrita) debe asegurar contra la distracción la firme coherencia de las representaciones en su secuencia temporal e incluso produce un involuntario estado espasmódico del cerebro, una especie de incapacidad para mantener la unidad de conciencia en la alternativa sucesión de las representaciones. Para precaverme de lo que me suele ocurrir en cada discurso, primero preparo lo que quiero decir (al oyente o al lector) y presento una panorámica del tema *hacia* el que quiero ir, para remitirme asimismo al punto *desde donde* he partido (sin estas dos indicaciones el discurso carece de toda coherencia) y luego debo enlazar lo último con lo primero, teniendo que preguntar a mi auditorio (o silenciosamente a mí mismo): «¿por dónde iba?», «¿cuál era el comienzo?». Pero este fallo no lo es tanto del ánimo, ni tampoco sólo de la memoria, sino de la *presencia de ánimo* (al coordinar), es decir, se trata del penoso fallo provocado por una *distracción involuntaria,* que uno puede evitar trabajosamente en los escritos (máxime en los escritos filosóficos, pues en ellos no siempre resulta fácil mirar atrás, para ver de dónde se partió), aunque nunca quepa eludirlo por completo sin siquiera con el mayor esfuerzo.

En el caso del matemático, que puede colocar ante sí con la intuición sus conceptos o sus sustitutos (magnitudes y cifras) y estar seguro de que todo es correcto por muy lejos que haya llegado, no sucede lo mismo que en el caso de quien cultiva sobre todo la especialidad de filosofía pura (lógica y metafísica), que ha de mantener su objeto flotando en el aire ante sí, para presentarlo y examinarlo no sólo parcialmente, sino integrándolo al mismo tiempo en un conjunto del sistema (de la razón pura). Por ello no es de extrañar, si

un metafísico se vuelve *inválido* antes que el estudioso de cualquier otra disciplina, incluyendo a los filósofos de oficio; pese a todo ha de haber \ algunos que se dediquen enteramente a ello, porque sin metafísica no puede darse en general filosofía alguna. <Ak. VII 114>

Dicho esto, hay que aclarar cómo alguien puede ufanarse de estar sano *para su edad,* si ciertamente con respecto a ciertas ocupaciones de su incumbencia tendría que verse inscrito en el censo de los enfermos. Pues, como la *incapacidad* estorba el uso de la energía vital, lo que conlleva su desgaste y agotamiento, y por decirlo así confiesa vivir en un nivel inferior (como un ser que vegeta), siendo capaz de comer, caminar y dormir, o sea, estando sano por lo que atañe a su existencia animal, sin embargo se halla enfermo por lo que concierne a su existencia civil (comprometida con asuntos públicos) y por ello se le llama inválido; así, este candidato a la muerte no se contradice con esto en modo alguno.

El arte de prolongar la vida conduce, pues, a que tan sólo sea tolerado entre los vivos, lo cual no supone precisamente la más placentera de las situaciones.

Pero yo mismo tengo la culpa de esto. Pues, ¿por qué no quiero hacerle sitio a las altas aspiraciones de la juventud, reduciéndome el habitual goce de la vida para vivir más? ¿Para qué alargar desacostumbradamente una vida débil mediante la abstinencia y, merced a mi ejemplo, sembrar el desconcierto en esa estadística de mortandad[40] que es calculada a hechura de

40. Estas estadísticas eran manejadas por un coetáneo de Kant, el párroco militar Süsslimch, que las incluyó por primera vez en su libro *Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts* [*Orden divino en los cambios del género humano*], que fue publicado en 1761. También el *Berlinische Monatsschrift,* revista de la que Kant fue lector y colaborador asiduo, solía publicar con regularidad las listas de natalidad y mortandad de la ciudad de Berlín. *[N.T.]*

los débiles por naturaleza y su presunta esperanza de vida? ¿Cuál es el objeto de someter todo cuanto se suele llamar destino (al que uno se somete tan humilde como devotamente) a la propia firmeza resolutiva, cuando ésta difícilmente será adoptada como una regla dietética universal, conforme a la cual la razón ejercite directamente una eficaz virtud curativa, y nunca se verán desbancadas las fórmulas terapéuticas de la farmacia?

Apostilla

Así pues, me permito exhortar al autor del *Arte para prolongar la vida humana* (en particular también la vida literaria) para que también se apreste benévolamente a proteger los *ojos* de los lectores (sobre todo de las ahora numerosas lectoras, que soportan peor lo de llevar gafas), que actualmente se ven acosados en todas partes por esos calamitosos ornamentos de quienes imprimen los libros (pues las letras trazadas como dibujos no tienen en absoluto nada de hermosas); tal como en Marruecos una gran parte de la población urbana está ciega \ por el blanqueo de todas <Ak. VII 115>
las casas, a fin de que este mal no arraigue entre nosotros por una causa similar, habría que poner a los impresores de libros bajo control policial. En cambio la *moda* actual pide otra cosa, a saber:

1) Que se imprima no con tinta negra, sino con tinta *gris* (porque contrasta más delicada y armoniosamente sobre el hermoso papel blanco).

2) Con caracteres *Didot* de base muy estilizada, en vez de con caracteres Breitkopf, los cuales responderían mejor al nombre de «letras» [*Buchstaben* en alemán] (cuya etimología en alemán significa «bastones de haya» donde apoyarse con firmeza).

3) Con caracteres *latinos* (incluso en cursiva) una obra escrita en alemán, de la que Breitkopf[41] dijo con razón que nadie podía fijar en tales caracteres la vista tanto tiempo como con la letra gótica propia del alemán.

4) Convirtiendo los caracteres tan pequeños como permitan dejar legibles las notas a pie de página en unos aún más pequeños (demasiado condensados para la vista).

Para reconducir este abuso propongo tomar como modelo la impresión del *Berliner Monatsschrift* [Revista mensual de Berlín]; pues al abrirla por el pasaje que se quiera, uno sentirá notablemente reconfortada su vista*, tan agredida por las lecturas de otras presentaciones tipográficas.

* Entre los *avatares enfermizos de los ojos* (que no son propiamente una enfermedad de la vista) tuve una experiencia que me ocurrió por primera vez en mi cuarentena y luego varias veces más con un intervalo de algunos años, si bien actualmente me da varias veces al año. El fenómeno consiste en que, de sopetón, en la hoja que leo se enmarañan todas las letras al entremezclarse con cierta claridad esparcida sobre ellas y volverse totalmente ilegibles; este suceso, que no sobrepasa los seis minutos, podría resultar muy pernicioso para un predicador acostumbrado a leer su sermón anotado en una cuartilla, pero a mi auditorio de lógica o metafísica se le puede seguir hablando libremente (desde la cabeza) después de haber preparado el discurso, si bien hizo nacer en mí la preocupación de que ese suceso fuese un síntoma precursor de la ceguera; sin embargo, hoy en día estoy tranquilo a ese respecto, pues aun cuando actualmente este suceso acaece con más frecuencia que antes en mi único ojo sano (ya que el izquierdo ha perdido la visión hace unos cinco años) no se

41. Se refiere al impresor de Leipzig, Joh. Gottl. Imanuel Breitkopf (1719-1794), que apostó por tipos de letra más legibles, mientras que la firma Didot imprimía en París (desde 1713) su Antiqua con un cuerpo de letra mucho más pequeño. *[N.T.]*

registra ninguna merma en la claridad. Casualmente se me ocurrió cerrar los ojos, al presentarse dicho fenómeno, poniendo mi mano sobre ellos para retener aún mejor la luz exterior y entonces veía una blancura, como una figura trazada con fósforo sobre una hoja, similar a la representada en el calendario del último trimestre, pero con un borde picudo en el
borde \ convexo, que paulatinamente perdía claridad hasta <Ak. VII 116>
desaparecer en el tiempo ya indicado. Me gustaría saber si esta observación es realizada por otros ojos y cómo podría explicarse este fenómeno que acaso no tenga su sede propiamente en los ojos –cuyo movimiento no desplaza al mismo tiempo esa imagen, que permanece siempre en el mismo sitio–, sino en el *sensorium communis*. Asimismo resulta extraño que uno pueda *perder* un ojo (en un plazo de unos tres años, según mis cálculos) sin *echarlo en falta*.

Epílogo

La indisciplina del espíritu crítico (Una perspectiva filosófica)*

Por Javier Muguerza

Por más que pesen sobre mí, no voy a negar que llevo ya bastantes años dedicándome a la enseñanza. Pero, para decirlo con Ortega, la enseñanza ha sido algo que corrió siempre a cargo de mi «yo ejecutivo» y sobre lo que apenas se detuvo a recapacitar mi «yo reflexivo». Como le ocurre en ocasiones al ciclista que irreflexivamente pedalea sin el menor problema, tal vez temiera, me imagino, que el simple hecho de ejercitar la reflexión sobre la propia actividad como enseñante constituya para uno el mejor modo de asegurarse un batacazo, y desde luego quiero dejar constancia de la sincera admiración que me merecen cuantos aquí acreditan su capacidad para teorizar sobre el ciclismo sin por eso caerse de la bicicleta. No sólo admiro, sino envidio dicha capacidad de cohonestar el arte o el oficio de enseñar, su «saber cómo», con la científica aproximación al «saber qué» sea eso de la enseñanza, una capacidad que, por desgracia, estoy lejos de compartir. En vista de lo cual, voy a proceder a hacer en esta charla lo único que sé hacer, si sé hacer algo, que es enseñar filosofía, esto es, dar una clase de filosofía, clase que, en una de las formas más benignas de enseñanza de la filosofía que se conocen, bien podría consistir en comentar un texto.

* Conferencia inaugural del Congreso Internacional de Didáctica *(Volver a pensar la educación)* celebrado en La Coruña, 27-30 de Septiembre de 1993.

El texto que he elegido para comentarlo en esta sesión es un texto de Kant de 1798 titulado *El conflicto de las Facultades (Der Streit der Fakultäten),* del que recientemente se ha publicado una excelente traducción parcial al castellano precedida de un no menos excelente estudio preliminar de José Gómez Caffarena[1], y mi comentario se va a ceñir a la Introducción del opúsculo -que versa sobre *La división general de las Facultades* universitarias en la Alemania o, más exactamente, la Prusia de la época-, así como a los cuatro apartados que inmediatamente le siguen en el texto, dedicados al tema *De las relaciones entre las Facultades* y, en concreto, al pleito o litigio entre las que se daban en llamar «Facultades superiores» (es decir, las Facultades de Teología, Derecho y Medicina) y la llamada «Facultad inferior» o de Filosofía[2].

De acuerdo con una época de industrialización naciente como son las postrimerías del siglo XVIII, Kant echa mano de una metáfora fabril para dar cuenta de la división del trabajo entre los profesores o docentes públicos, que vendrían a constituir una suerte de comunidad del saber *(eine Art von gelehrten gemeinen Wesen)* denominada Universidad, distribuida en Facultades o corporaciones encargadas de acoger a los alumnos en función de las distintas ramas de aquel saber y capacitadas también para suministrar a la sociedad profesionales liberales (que, en cuanto tales, no formarían ya parte de la comunidad universitaria) tras de haberles otorgado, mediante las correspondientes pruebas o exámenes, la investidura del grado de doctor. Al margen de este gremio de eruditos o sabios universitarios, cabe también la posibilidad de encontrar sabios que no pertenezcan a la Universidad y que o bien

1. Immanuel Kant, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología,* traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo (edición bilingüe, con un Estudio preliminar de José Gómez Caffarena, en la colección «Clásicos del Pensamiento» del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, Edit. Debate, 1992.
2. *Ibid.*, pp. 2-17.

formen parte de corporaciones independientes -como Academias o Sociedades científicas- o bien vivan, como dice Kant, en el «estado de naturaleza del saber», esto es, cultivando tal o cual parcela del mismo sin sujetarse a regla o pauta alguna. Y de los propiamente doctos *(Gelehrte)* cabría aún distinguir a los letrados *(Literate),* que, al verse revestidos con un cargo tras haber concluido sus estudios, actúan como instrumentos del gobierno y en provecho propio más bien que en aras de la ciencia: sin duda habrán cursado su carrera en la Universidad, pero acaso hayan olvidado buena parte de la teoría aprendida en las aulas para retener sólo el imprescindible conocimiento de los estatutos relativos a la práctica de su cargo -ya sea como eclesiásticos, como magistrados o como médicos-, cargo que los convierte en agentes gubernamentales y les obliga a someter a las leyes del Estado su influjo sobre el público en general en tanto que expertos o peritos del saber. Tras haberse servido de la metáfora de la fábrica, Kant pasa ahora a describir su función valiéndose para ello de una metáfora política y asignando a tales letrados el ejercicio siquiera sea parcial del «poder ejecutivo» dentro de sus respectivas especialidades, pero no así el «poder legislativo» -que el Estado se reserva para sí- ni tampoco el «poder judicial», puesto que habrán de hallarse sometidos a la censura de las Facultades en que estudiaron y de las que proceden los conocimientos que administran, las cuales velarán por la pertinencia del uso que hagan de dichos conocimientos e impedirán, pongamos por ejemplo, que un sacerdote, un juez o un doctor en medicina interpreten a su capricho y sin las debidas garantías para los ciudadanos las Escrituras, las Leyes o las Ordenanzas sanitarias. Como vemos, al gobierno le interesa por lo tanto determinar el contenido de las doctrinas que se *enseñan* en las *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina), encargándose así de *sancionarlas* aun cuando no sea él mismo, claro está, el que se encargue de enseñarlas (de ahí que los errores en que pudieran incurrir los enseñantes no

hayan de ser imputados a los gobernantes, recuerda Kant, más de lo que el Discurso de la Corona ante el Parlamento británico podría ser imputado al monarca, cuando todo el mundo sabe que lo ha redactado su ministro: quien se equivoca es siempre un funcionario y el honor del rey quedará invariablemente a salvo, por más que sea a éste a quien incumba la última sanción del desempeño de sus funciones públicas por parte del primero).

Mas nada de lo visto hasta el momento reza para con la *Facultad inferior* o Facultad de Filosofía, que en opinión de Kant «habría de ser independiente de los mandatos del gobierno en cuanto a sus doctrinas y detentar la libertad, no de impartir orden o directriz alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, esto es, con la verdad, terreno en el que la razón debe gozar del derecho de expresarse públicamente... dado que la razón es en sí libre por su propia constitución y no admite la imposición de tomar por verdadero más que aquello que ella misma tiene por tal (es decir, la razón no admite ningún *crede,* sino tan sólo un *credo* autónomo)». A lo que Kant añadirá con una punta de mordaz ironía: «El hecho de que dicha Facultad sea tachada de *inferior,* pese a contar con ese enorme privilegio (de la libertad), halla su causa en la naturaleza del hombre, pues quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie pero es libre». Y todavía remacha a pie de página la moraleja a extraer de todo ello cuando relata la respuesta de un viejo comerciante a Colbert, ministro del rey francés Luis XIV, que preguntaba sobre el mejor modo de fomentar el comercio: «Construya buenos caminos, acuñe buena moneda, proporciónenos un derecho de cambio ágil y todo eso, pero respecto a lo demás, ¡déjenos hacer!», *laissez-faire* este en que Kant cifra la respuesta que la Facultad de Filosofía habría a su vez de dar a la pregunta del gobierno acerca del papel que le corresponde desempeñar en lo tocante a la determinación de las doctrinas a prescribir al estudioso: «Limitarse a no estorbar el progreso del conocimiento y de las ciencias».

Pero valdría la pena profundizar algo más, siguiendo a Kant, en esta arquitectónica de la Universidad que acabamos de delinear, comenzando por la división de las Facultades superiores. Los móviles que el gobierno ha de tener racionalmente en cuenta para cumplir con su objetivo de influir sobre el pueblo son para Kant los tres siguientes: en primer lugar, al gobierno le ha de preocupar el *bien eterno* de cada uno de sus súbditos, luego su *bien civil* en cuanto miembro de la sociedad y, finalmente, su *bien corporal,* es decir, su salud y condiciones de vida. Kant detecta ahí el fundamento de la división y jerarquización de las Facultades superiores: «De acuerdo con la razón, por consiguiente, entre las Facultades superiores debería darse la jerarquía admitida usualmente, esto es, primero la Facultad de Teología, a continuación la de Derecho y, por último, la de Medicina». A través de las doctrinas impartidas en la primera, el gobierno extenderá su influencia hasta alcanzar «los pensamientos más íntimos y las decisiones más recónditas» de sus súbditos; en cuanto a las procedentes de la segunda, se servirá de ellas para mantener la «conducta externa» de los mismos sujeta bajo «la rienda de las leyes públicas»; y, mediante las que atañen a la tercera, se asegurará la existencia de «un pueblo sano y numeroso que sirva a sus propósitos». Pero, por lo demás, Kant es consciente de que semejante ordenación racional violenta un tanto la actitud más extendida entre la gente: «Por contra, y según el instinto natural, el médico habría de ser el personaje más importante para el hombre, al tratarse de quien prolonga su vida; luego le seguiría en importancia el jurista, que se compromete a tutelar sus bienes materiales; y sólo en último lugar, casi en el umbral de la muerte y por más que esté en juego la dicha eterna, se buscaría al sacerdote (pues incluso éste mismo, por mucho que aprecie la felicidad del mundo futuro, al no tener ningún testimonio de la misma, le reclama ardien-

temente al médico el permanecer un ratito más en este valle de lágrimas)». Todas y cada una de las tres Facultades superiores basan sus enseñanzas en «escritos», entre los que distingue Kant el «canon» al que esas enseñanzas han de atenerse, cuya promulgación es siempre competencia del legislador, y los «libros» que pedagógicamente compendian tales enseñanzas, que serán redactados por las Facultades y pueden ser modificados conforme a las circunstancias, variando en lo concerniente al aspecto formal de la exposición de las doctrinas pero ateniéndose en todo momento a la legislación vigente por lo que se refiere al contenido de las mismas. Pues, como Kant lo resume, «el teólogo bíblico no toma sus doctrinas de la razón, sino de la *Biblia,* al igual que el profesor de derecho no extrae las suyas del derecho natural sino del *código civil* y el médico tampoco basa su terapéutica en la fisiología del cuerpo humano (estudiada, digamos, por su cuenta y riesgo, acaso con peligro para la vida del paciente) sino en un *vademecum* o manual de medicina». ¿Mas cómo afectará cuanto se ha consignado acerca de la articulación de las Facultades superiores a la relación entre éstas y la Facultad inferior?

En el interés de las primeras estará, apunta Kant, la negativa a consentir un matrimonio desigual con la segunda, a la que tratarán, antes bien, de mantener a prudente distancia, pues «el desacreditado espíritu de libertad propio de la razón» y característico de la filosofía podría «contaminar» la pureza de sus respectivos «estatutos» y vulnerar con ello la *autoridad* que el gobierno ejerce a través suyo. ¿Adónde iríamos a parar, pongamos por ejemplo, si se dejase a los filósofos conturbar al teólogo tratando de penetrar con la razón el misterio racionalmente inaccesible de la Trinidad, o al jurista cuestionando desde la instancia extemporánea de la racionalidad la legitimidad de aquellas leyes que reglamentariamente establecen lo que ha de ser tenido por justo o por injusto y sobre cuya propia justicia sería absurdo desde un punto de vista jurídico volverse a preguntar, o incluso al médico

cuya misión no es, como se ha dicho, estudiar el cuerpo del paciente ni experimentar con él, sino curarlo, y respecto del cual todo lo que al gobierno le concierne es procurar que sus prescripciones se atengan a las disposiciones de la sanidad pública que proscriben, supongamos, la práctica del curanderismo? En el campo de la filosofía, constata Kant, *no* hay en cambio «textos sagrados» que a partir de un cierto límite acallen la tarea de la razón, *ni* «códigos legales» acerca de cuya validez no quepa racionalmente albergar dudas, *ni* «edictos sanitarios» que acatar sin preguntarse si es racional o no hacerlo así.

«Cabe denominar Facultad inferior –escribe Kant– «a *aquella parte de la Universidad que sólo se ocupa, o en tanto que sólo se ocupa, de doctrinas que no son adoptadas en función de una orden superior.*» Como Kant reconoce, se puede dar el caso de que se siga una doctrina práctica en base a la obediencia, pero aceptarla como «verdadera» por el hecho de haber sido impuesta *(de par le Roi)* es sencillamente imposible, no sólo, o no tanto, porque «no se deba» hacer, sino porque «no se puede» hacer. Quien se propone errar, diríamos, no yerra en realidad, esto es, no toma como auténtico lo que tiene por un juicio falso, sino que se limita a simular una convicción que de hecho no posee (lo que se llama «comulgar con ruedas de molino» tiene, así, bastante más que ver con una despreciable actitud de sumisión en la *práctica* que con una peculiar interpretación *teórica* del dogma de la Eucaristía), todo lo cual da pie a Kant para concluir: «Cuando se trata de la *verdad* de ciertas doctrinas que deben ser expuestas en público, el docente no puede invocar una orden superior ni el discente pretender que la ha creído en base a un mandato». Esto sería posible, a lo sumo, en el plano del «obrar», pero incluso en tal caso el sujeto que obedece debería hallarse en situación de reconocer «libremente» que padeció de hecho tal imposición, con lo que quedaría intocada su capacidad de juzgar con «autonomía», esto es, «conforme a

los principios del pensar en general», que es justamente aquello, señala Kant, a lo que llamamos «razón» *(Vernunft)*. «Y por lo tanto –prosigue– «la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que ha de admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno *(nur unter der Gesetzgebungder Vernunft, nicht der Regierung stehend gedacht werden müssen)*.»

Ésa es, pues, la solemne definición del cometido de la Facultad inferior que nos ofrece Kant, antes de pasar a ocuparse de detallarnos su estructura. Cualquier Universidad ha de contar, según nos dice, con una Facultad de Filosofía destinada a «controlar» a las Facultades superiores, puesto que la verdad es la condición primera y esencial del saber, respecto de la cual la misma utilidad que las Facultades superiores prometen al gobierno no pasaría de ostentar un valor secundario. «Incluso cabría conceder a la Facultad de Teología –declara Kant– la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si ésta precede a su graciosa señora portando la antorcha o va tras ella sujetándole la cola del manto) con tal de que no la despidan o le tapen la boca, pues justamente esa modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan sólo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia y ponerla al servicio de las Facultades superiores, debería recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible.»

En el ya aludido estudio preliminar de Gómez Caffarena al texto que estamos comentando, el autor observa que Kant llega a conjeturar incluso que «bien podría advenir el día en que los últimos fueran los primeros, trocándose la Facultad inferior en la superior, no para ejercer el poder sino para asesorar a quien lo detenta». Y ello le induce a preguntarse si Kant no está llevando las cosas demasiado lejos: «Su apología de la Fi-

losofía resulta [...] bella y persuasiva en su fondo; una de las más logradas expresiones de los ideales ilustrados, con la que será difícil no estar de acuerdo. El problema para una solución tan neta de la contienda puede provenir de su misma contundencia: la victoria de la Filosofía sólo ha podido asegurarse sobre la base de concederle un cierto monopolio de *la razón, la verdad y la libertad* [...] ¿No es ello excesivo?»[3]. Como Caffarena no ignora, sin embargo, Kant no está ahí hablando tanto de «la Filosofía» cuanto de «la(s) Facultad(es) de Filosofía», cuya «estructura» encierra, me parece, la clave de la contestación a su interrogante.

Al referirse a dicha estructura, en efecto, el propio Kant explica que aquellas Facultades, las *Facultades de Filosofía*, «se subdividen en dos Departamentos». El primero de esos departamentos lo sería de «ciencias históricas», comprendiendo la historia –incluida la historia de aquellos ámbitos del conocimiento de que se ocupan las Facultades superiores, esto es, la teología, el derecho o la medicina cuando se las estudia desde un punto de vista histórico–, la geografía, la filología y, en general, las humanidades «con todo cuando presenta la ciencia natural del conocimiento empírico *(mit allem... was die Naturkunde von empirischer Erkenntnis darbietet)*». En cuanto al segundo departamento, se hallaría dedicado a las «ciencias racionales puras», inscribiéndose en él la matemática pura y la filosofía pura, ésta a su vez subdividida en sus dos grandes apartados de «metafísica de la naturaleza» y «metafísica de las costumbres» *(Metaphysik der Natur und der Sitten)*. Es decir, la Facultad de Filosofía de que habla Kant sería la heredera de la *Facultas Artium* medieval y renacentista, que agrupaba los *curricula* del *trivium* y el *quadrivium* y tenía un carácter propedéutico para el estudio ulterior en las Facultades de Teología, Derecho y Medicina. Lo que explica de pasada su calificación de *inferior*, en cuanto destinada a un estu-

3. J. Gómez Caffarena, *op. cit.*, pp. IX-LXIX, p. XLI.

diantado de menor edad que el de las superiores. Su importancia real, y con ella su independencia, irían creciendo a lo largo del siglo XVIII, y –como anota el propio Caffarena– se consagrarían en Alemania con la fundación en 1734 de la Universidad de Gotinga, donde la Facultad de Artes aparece ya con la denominación de *Philosophische Fakultät* en lugar de la más clásica de *Fakultät der Artisten*. Con otras palabras, la Facultad de Filosofía encerraría dentro de sí, además de la Filosofía propiamente dicha, cuanto entendemos hoy por Ciencias y por Humanidades, que es la razón por la que el título de *doctor en filosofía*, como sucede por ejemplo con el *Ph. D.* anglosajón, sea todavía común a todas aquellas materias en muchas Universidades contemporáneas.

Y lo que todas ellas comparten en común –el culto a «la razón, la verdad y la libertad», para decirlo con la fórmula de Caffarena, que en absoluto alude ahora a un «monopolio» por parte de la filosofía–, lo que comparten en común, por contraposición a la supeditación a los poderes públicos característica de las Facultades superiores, lo que comparten en común, digo, la Filosofía, las Ciencias y las Humanidades... sería algo que, a falta de mejor vocablo, propongo llamar «el espíritu crítico» en homenaje a la Ilustración de la que es heredero en la modernidad, si bien en estos tiempos «postmodernos» la crítica ilustrada ha de tener un fuerte componente de «autocrítica» y ni la herencia misma de la Ilustración escaparía, por tanto, de ella.

He aquí un ejemplo de lo que estoy queriendo insinuar. En nuestros días, *el espíritu crítico* ni tan siquiera se halla reservado a los estudios en otro tiempo confinados en la Facultad inferior o de Filosofía, sino que florece asimismo en el solar de las antiguas Facultades superiores: en nuestros días, por ejemplo, hay «teólogos críticos» e incluso «antiteólogos» que se forman en las Facultades de Teología; de la misma manera que en las Facultades de Derecho se ha llegado a proponer un «uso alternativo del Derecho» como institución, por no hablar de esa poderosa corriente académica –aun si antiacademicista– que en los Estados Unidos se conoce como *critical legal studies* y se concibe a sí misma como continua de la teoría crítica del Derecho europea; y hasta en las Facultades de Medicina han encontrado alguna vez que otra su lugar planteamientos críticos y alternativos, como la llamada en su día «antipsiquiatría», planteamientos que no han dejado de afectar a la organización pública de la sanidad, comprendido todo el espectro de las hoy conocidas como ciencias de la salud. Todo eso es muy cierto, en efecto, pero también lo es –*como contrapartida*– que la *tensión entre libertad y poder* (que para Kant se resolvía ya sea en favor del poder en el caso de las Facultades superiores, ya sea en favor de la libertad en el caso de la Facultad inferior) se plantea hoy *por doquier con la misma ambigüedad* en todas aquellas ramas del saber que lo sean a la vez de la enseñanza. Y es que, en rigor, la misma «razón» moderna se halla esquizofrénicamente escindida entre su puesta al servicio de la emancipación humana y su servidumbre a los diversos poderes de este mundo, que no son sólo, naturalmente, los del Estado, pues las Universidades privadas que comienzan a proliferar entre nosotros se hallan muy lejos de constituir una excepción a aquella regla general: así es como, en la onda de la «Dialéctica de la Ilustración» de Adorno y Horkheimer, interpretó en su día Jürgen Habermas el «interés de la razón» kantiano –el *Vernunftinteresse* de Kant– desde la óptica de su obra «Conocimiento e interés»; una óptica, dicho sea entre paréntesis, que parece haber evolucionado en los últimos tiempos hasta el punto de permitirle catalogar a los susodichos padres de la «Teoría Crítica» y la Escuela de Francfort, como lo hace en su libro «El discurso filosófico de la modernidad», poco menos que en calidad de precursores de la por él tan denostada postmodernidad; pero todavía un conspicuo postmoderno, que es como Habermas catalogaría a Michel Foucault, ha podido hacer ver cómo la ya aludida ambigüedad de «saber» y «poder» afecta al corazón

de la propuesta de Kant, esto es, a la mismísima «verdad» -el visitado tema foucaultiano de *vérité et pouvoir*- que éste consideraba el objetivo supremo de las actividades docentes y discentes de las Facultades de Filosofía y, generalizando, de toda la Universidad. Mas no adelantemos acontecimientos y volvamos por un momento más al propio Kant.

«La Facultad de Filosofía -recapitula Kant- puede, por consiguiente, reclamar cualquier disciplina para someter a examen su verdad [...] de suerte que las Facultades superiores no pueden sustraerse a las objeciones y dudas aireadas por la Facultad de Filosofía, siendo esto algo que, sin duda, habrá de resultarles harto incómodo». De esa incomodidad surgen los pleitos o litigios, el *conflicto* entre aquellas Facultades, dentro del que distingue Kant un conflicto «legítimo» y otro «ilegítimo». Comencemos por el *ilegítimo*, que gira en torno a la incidencia que las ofertas de las Facultades puedan o no tener sobre el pueblo. El *pueblo*, presume Kant, no cifra su máxima dicha en la «libertad» sino en sus «fines naturales», que son, como sabemos ya, esperar la bienaventuranza tras la muerte, contar con la garantía de conservar sus propiedades en el seno de la sociedad y, finalmente, asegurarse el disfrute de la vida y su preservación por el mayor tiempo posible, esto es, la salud y la longevidad. Pero la filosofía sólo puede atender a esos deseos mediante *prescripciones racionales*, como la invitación a vivir honestamente, a no cometer injusticias o a mostrar moderación en el goce y paciencia en la enfermedad. Para ello no se requiere gran *sabiduría*, sino tan sólo «un cierto esfuerzo personal» con el fin de refrenar nuestras inclinaciones y confiar la batuta de nuestra conducta a la razón. Pero eso no parece interesarle demasiado al pueblo -que, según Kant, tiene aversión a «cultivarse»-, lo que le lleva a rehuir los consejos de los filósofos y acudir a los representantes de las Facultades superiores en demanda de recomendaciones más satisfactorias, argumentando más o menos así: «Lo que parlotean Vds., señores filósofos, lo sabía por mi cuenta desde hace mucho tiempo. Pero lo que a mí me interesa averiguar de vosotros, en vuestra condición de sabios, es más bien esto otro. ¿Cómo podría, aun cuando hubiese vivido como un desalmado, procurarme a última hora un billete de ingreso en el reino de los cielos? ¿Cómo podría, aun cuando no tuviese razón, ganar mi proceso? ¿Y cómo podría, aun cuando hubiese usado y abusado a mi antojo de mis fuerzas físicas, seguir estando sano y disfrutar de una larga vida? Para eso habéis estudiado y debierais saber más que cualquiera de nosotros, a quienes calificáis de idiotas pero no pretendemos otra cosa que obrar con buen juicio». Las Facultades superiores, y el gobierno a través de ellas, obrarían ilegítimamente si trataran «de modo fraudulento» de abastecer tales demandas, cuya satisfacción convertiría al erudito en un *hechicero*. Los ignorantes propenden a forjarse una idea exagerada acerca de las cualidades de los sabios de quienes exigen algo excesivo, de suerte que si alguien fuera lo suficientemente osado para hacerse pasar por *taumaturgo*, ese alguien conquistaría al pueblo. Y, para Kant, los sabios o eruditos de las Facultades superiores obran ni más ni menos que como «hechiceros» o «taumaturgos» cuando deniegan a la Facultad de Filosofía su derecho a *oponérseles públicamente*. La Facultad de Filosofía, por lo demás, no se opone a sus doctrinas, sino a la fuerza mágica que la *superstición* popular asigna tanto a dichas doctrinas como a las observancias ligadas a ellas en la práctica. Y en cuanto al gobierno, éste sabe muy bien -como con extrema dureza denuncia Kant- que el pueblo «quiere ser guiado» o, en terminología que precavidamente asigna a los demagogos, *embaucado*. El gobierno se verá, así, «inducido a imponer a las Facultades una teoría que no tiene su origen en el discernimiento de quienes se hallan versados en la materia, sino en el cálculo de la influencia que sus comisionados puedan alcanzar con ella sobre el pueblo, pues éste tiende naturalmente hacia aquello que le obligue a esforzarse lo menos posible y servirse de su propia razón».

«Atrévete a servirte de tu propia razón», *sapere aude!*, era precisamente el lema de la Ilustración acuñado por Kant en un célebre opúsculo casi tres lustros anterior a la aparición de *El conflicto de las Facultades*. Me refiero, claro está, al escrito de Kant *¿Qué es Ilustración? (Was ist Aufklärung)* de 1784. Y los gobiernos de finales de ese siglo, no hay que decirlo, no se hallaban en modo alguno interesados en alentar entre sus súbditos tamaño atrevimiento de *servirse de su propia razón*, especialmente tras los acontecimientos que mediaron entre aquellos dos textos y, de manera señalada, el estallido de la Revolución Francesa en 1789.

Mas, retornando a nuestro texto, no todo pleito o litigio entre las Facultades superiores y la inferior es ilegítimo, y cabe hablar de un conflicto *legítimo* cuando lo que se ventila es la verdad de las doctrinas impartidas por las primeras, siquiera sea bajo la fórmula prudente que Kant propone al sugerir que es obligación de la Facultad de Filosofía «velar porque, aun cuando no se diga públicamente toda la verdad, sí sea en cambio verdad todo lo que se diga». Para no citar sino un par de ejemplos debidos al mismo Kant, la Facultad de Filosofía habrá de examinar *desde un punto de vista racional* cualquier doctrina cuya fuente sea histórica, por más que se encarezca su santidad desde el punto de vista de la fe, pues la misma Revelación no habría dejado de constituir un acontecimiento histórico, cuyas credenciales son susceptibles por lo tanto de ser juzgadas a la luz de la razón; y otro tanto sucederá con aquellas doctrinas que apelen a sentimientos más o menos piadosos de inspiración supuestamente sobrenatural, pues la santidad del objeto de dichos sentimientos tampoco basta por sí sola para que la razón les autorice a transformarse en conceptos. En cuanto al conflicto mismo, Kant establece, *en primer término*, que no hace al caso resolverlo mediante una componenda amistosa, sino mediante un juicio seguido de sentencia, donde el juez no será otro que la razón. *En segundo término*, que la Facultad

de Filosofía ha de mantenerse celosamente en guardia acerca de sus prerrogativas, sin dejarse siquiera impresionar por un precepto gubernamental favorable a las Facultades superiores, precepto que en sí mismo se hallará sujeto a error como cualquier opinión humana. En *tercer término*, Kant apostilla un tanto maliciosamente que el gobierno no tendrá nada que temer de estas disputas, toda vez que las mismas no se solventan en el seno de la sociedad civil sino tan sólo en el de la comunidad académica, cuyos asuntos interesan bien poco a la opinión pública y se hallan sustraídos a ella de ordinario. (Dentro de la *comunidad académica*, en cambio, «el conjunto de las Facultades superiores –ala derecha del parlamento de la ciencia– defenderá los estatutos del gobierno, pero en una constitución tan libre como ha de ser aquella que se erija en aras de la verdad, deberá haber también un partido opositor –el ala izquierda– cuyos escaños correspondan a la Facultad de Filosofía, ya que sin contar con el severo examen y las críticas de ésta el gobierno no se hallaría satisfactoriamente informado respecto de aquello que pueda resultarle ventajoso o perjudicial».) Y, *en cuarto y último término*, la querella perdurará hasta que se logre un acuerdo entre la comunidad académica y la sociedad civil que propicie en ambas clases de Facultades el desarrollo de su labor, así como la abolición de cualquier tipo de restricción que el gobierno pretenda imponer a la libertad. A título de «resultado de la contienda», Kant concluye que dicho antagonismo entre dos partidos coaligados con vistas a un propósito común no supone guerra alguna y se dejaría más bien caracterizar como una *concordia discors* o una *discordia concors*, concordia discorde o discordia concorde que no se romperá con tal de que «no se conceda derecho alguno a las Facultades superiores» –ni, se sobrentiende, indirectamente a los poderes públicos– «sin que la Facultad inferior quede a su vez autorizada a presentar sus objeciones ante los expertos».

Hasta aquí Kant. Un buen conocedor del pensamiento de este último, José Luis Villacañas, ha insistido recientemente[4] en hacer ver que *El conflicto de las Facultades* de 1798 entraña un repliegue respecto del optimismo exhibido por Kant en el escrito *¿Qué es Ilustración?* de 1784, donde se mantenía que el *público* –y, en última instancia, el pueblo– podría ilustrarse fácilmente si se le deja en libertad. También allí distinguía Kant entre «un uso privado de la razón» (el del funcionario que, en cuanto tal, ha de abstenerse de la crítica pública de la actuación de sus superiores, ateniéndose en todo momento, sin cuestionarla, a la legislación vigente) y «un uso público de la razón» mediante el cual una persona culta, un *Gelehrte,* se considera autorizada, como ser libre que es, a someter a crítica y cuestionamiento cuanto le venga en gana ante el conjunto público de los lectores. Pero Kant confiaba todavía en que el progreso de la libertad permitiría extender a no mucho tardar los beneficios del *uso público de la razón* a la ciudadanía en general sin alterar por ello el orden público, una confianza esta puesta en entredicho por la experiencia de 1789. A partir de esa fecha, el «pueblo» tendió a ser visto entre la intelectualidad alemana como *masa,* que es la visión que hicieron suya incluso ilustrados más radicales que Kant, como era el caso de Cristoph Martin Wieland. Y las autoridades, desde luego, pasaron a contemplar con creciente recelo la apología del uso público de la razón, que Kant, no obstante, no dejaría de seguir haciendo, si bien, como acabamos de comprobar, con la expresa precaución de restringir su alcance a la «comunidad académica» y remitir a las calendas griegas la extensión del mismo al conjunto de la *sociedad civil.* Kant, por lo demás, no carecía de razones personales para extremar las precauciones y en el prólogo de *El conflicto de*

4. J. L. Villacañas, «Del público a la masa: la experiencia kantiana de la Ilustración y la sociedad moderna», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia,* Barcelona, Paidós, 1995, pp. 187-213.

las Facultades se hace eco de las dificultades que sus escritos de filosofía de la religión tuvieron con la censura prusiana, llegando a costarle un *monitum* o rescripto de reconvención del rey Federico Guillermo II de Prusia en 1794. Comoquiera que sea, Kant no renunciaría a esperar que los filósofos, en el amplio sentido que hemos visto, pudieran influir *desde la Universidad* en la orientación de los «fines del Estado» hacia la consecución de una sociedad más libre. Y ello le sitúa, según Villacañas, en el origen de una tradición *liberal* de pensamiento alemán que desde Kant discurre hasta Max Weber (donde el adjetivo «liberal» se limita a encuadrar la posición de tales pensadores «entre la reacción y la revolución»). Lo que caracteriza a semejante tradición vendría a ser la convicción de que «los ideales de la Ilustración o se cumplen en el seno del Estado o están condenados al fracaso»[5]. Y, añado yo, es esa convicción, o esa ilusión, lo que parece haber entrado en crisis en los últimos tiempos, como tantas y tantas otras ilusiones ilustradas.

Dicha crisis, en la que estamos ahora mismo debatiéndonos, constituye sin duda un ingrediente más –y no de los menos significativos– de lo que se ha dado en llamar nuestra «condición postmoderna», esto es, «postilustrada». Quienes consideramos que un cierto *libertarismo* se ha acreditado, desde la pasada centuria a nuestros días, como un legítimo heredero del liberalismo (así como también del socialismo, pues no en vano el «libertarismo» ha podido ser descrito como «una crítica socialista del liberalismo y una crítica liberal del socialismo») alcanzamos a revivir aquella ilusión universitaria de la Ilustración con ocasión de la conmoción que supuso en su día –cuando éramos, ay, jóvenes– el 68, del que siempre me niego a hablar para no abandonarme a la tentación de colmar la nostalgia. Dejando, pues, a un lado la nos-

5. *Op. cit.;* veáse también mi trabajo «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Edit. Crítica, 1991, pp. 9-36.

talgia -cuyo colmo, como se sabe, consiste en exclamar, con un suspiro de nostalgia, que hoy día ni la nostalgia es ya lo que era antes-, ¿qué podríamos decir hoy día de la tesis de Kant que éste nos exponía en *El conflicto de las Facultades?*

Como desearía haberles hecho ver, el «conflicto» de Kant no era tanto un conflicto entre Facultades -que si las Facultades superiores y la Facultad inferior, etcétera- cuanto el conflicto que se da en la Universidad moderna entre aquellas instancias de la misma que se hallan al servicio de los *intereses del poder* y aquellas otras que lo están, o debieran estarlo, al servicio de los *intereses de la razón,* que para Kant eran también los de la *libertad* y, en última instancia, la *verdad,* la verdad que ha de constituir el objetivo último del conocimiento en la fraseología de la retórica ilustrada, una retórica bien edificante, por lo demás, y quisiera aún creer que edificante para bien. Pero, *¿qué es la verdad?* En el tiempo, no mucho ya, de que dispongo en esta mi intervención, no voy a tratar de responder a esa pregunta envenenada que -según cuenta el Evangelio de San Juan- le formuló Poncio Pilatos a Jesús antes de mandarlo crucificar, pero quizás nos quepa decir algo sobre *lo que la verdad no es.* El *Juan de Mairena* de Antonio Machado comienza con el siguiente parágrafo, recientemente objeto de una glosa magistral por parte de Rafael Sánchez Ferlosio[6]:

> La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.
> *Agamenón.* Conforme.
> *El porquero.* No me convence,

que nuestro glosador elucida en estos términos: «Los comentarios de Agamenón y del porquero, al hablar por propia voz, teatralizan el texto, haciendo sonar, retroactivamente, el enunciado inicial como algo dicho por una tercera voz, por otra primera persona. Puesto que ese tercero deja así, inevitablemente, de ser Juan de Mairena, surge por fuerza la pregunta de quién es. No es ninguna osadía colegir que no puede ser más que un cortesano, un profeta -o filósofo- de corte, un mandarín o, finalmente, como hoy diríamos, *un intelectual orgánico:* un ilustrado leído y escribido a quien la corte ha encomendado la función de excogitar y de decir -o dictar- no sólo la verdad sino también, como aquí, la verdad de la verdad (o *sobre* la verdad), que es, por definición, una y única para reyes o porqueros, como uno y único es en su reino el rey Agamenón». La verdad, como vemos, es asunto bastante más complicado de lo que parece creer nuestro actual Pontífice de Roma, también uno y único él mismo, de suerte que no sólo cabe hablar de su esplendor, del *veritatis splendor,* sino que asimismo hay que hacerlo de su miseria, la *veritatis miseria.* Y así las cosas, ¿no resulta un tanto vana la pretensión kantiana de que *el partido de la libertad,* el ala izquierda del parlamento del saber, esgrima la noción de verdad como el arma decisiva con que imponerse a su ala derecha, la de *los partidarios del poder*? Más aún, ¿podría quedar en estos momentos *algo en pie* del planteamiento de Kant, como no sea su buena dosis de saludable ingenuidad ilustrada, ingenuidad que, al fin y al cabo, nos presentaría el mejor rostro de la Ilustración, puesto que la ingenuidad acostumbra a ser lo contrario de la mala fe?

6. «Interpretación arbitraria del *Initium* del *Juan de Mairena*», *El País,* 11 de julio de 1993.

Como ya se adelantaba hace un momento, la inextricabilidad de poder y saber ha sido enérgicamente subrayada por Foucault a través de su análisis del término *disciplina,* en que, en efecto, se dan inextricablemente cita los dos polos del binomio poder-saber, pues «disciplina» alude tanto a una «rama del saber» cuanto a la «horma del poder» que regimenta su enseñanza, es decir, a las técnicas de control cuyo máximo exponente vendría a ser la *disciplina militaris*[7]. Qui-

7. Cfr., entre otras, las contribuciones de Keith Hoskin, Richard Jones y Jane Kenway a St. J. Ball (ed.), *Foucault and Education (Disciplines and Knowledge),* Londres, 1990 (hay trad. cast. de P. Manzano, con Prólogo de Julia Varela, La Coruña-Madrid, Fundación Paideia-Ed. Morata, 1993).

zás no falte penetración a aquellos críticos de Foucault, como Michael Walzer, que le acusan de haber abusado del retruécano a propósito de tan equívoco vocablo. Pues, ciertamente, la afirmación de que *poder y saber se coimplican* constituiría el vacuo precipitado de afirmar que «la disciplina hace posible la disciplina», donde el orden de los elementos puede invertirse a nuestro gusto y sin mayores dificultades[8]. Pero, juegos de palabras aparte, el desafío de la ecuación entre poder y saber seguiría ahí y la denuncia de la sobreposición de las relaciones de poder y las relaciones de saber está muy lejos de reducirse a una vacuidad, como vendría a demostrarlo el descrédito que en la filosofía contemporánea ha sobrevenido a la noción de verdad. Si hemos de hacer caso a Richard Rorty, por ejemplo, la *teoría pragmatista (o neopragmatista) de la verdad* nos permitiría dispensarnos, en dicha vena, de la idea de que «la verdad es la meta de la investigación», una meta que sólo tendríamos constancia de haber alcanzado cuando así nos lo certifique ese pintoresco jurado al que llamamos «el tribunal de la razón»[9].

En un artículo expresivamente titulado «Americanism and Pragmatism» y traducido por Carlos Thiebaut -de acuerdo con el Consejo de Redacción de la revista *Isegoría*- como «Norteamericanismo y pragmatismo» con vistas a corregir el uso patrimonial del término «América» que suele hacerse al norte del Río Bravo, Rorty acierta a sintetizar con singular rotundidad su punto de vista a este respecto. Se trata de la tesis, bien familiar para el lector de Rorty, según la cual *lo verdadero* resulta indiscernible de lo aprobado o tenido como justificado por un público determinado en circunstancias dadas de lugar y ocasión, esto es, de *lo consensuado como verdadero* en

8. M. Walzer, «The Politics of Michel Foucault», en D.C. Hoy (ed.), *Foucault. A Critical Reader*, Oxford, 1986, pp. 51-68.
9. R. Rorty, «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría*, 8, 1993, pp. 5-25.

tal contexto. Pero dejémosle a Rorty la palabra en relación con el antes invocado *tribunal de la razón:*

La imagen darwiniana del mundo nos enseña que no puede existir tal tribunal último[...] que habría de estar investido de lo que Putnam llama *el punto de vista de Dios* [...] Si Darwin está en lo cierto, no podemos considerar que tal tribunal tenga sentido, como tampoco podemos considerar que lo posea el decir que la evolución biológica tiene una meta. La evolución biológica produce siempre mejores especies y la investigación genera siempre mejores públicos, pero no hay algo así como *la* especie que aquella evolución contemple como meta ni nada similar a la *meta de la investigación* [...] En conclusión, mi respuesta a la imputación de que los pragmatistas confunden verdad y justificación iría en la línea de devolverles tal crítica a quienes la formulan. Son ellos quienes están confundidos, pues consideran que la verdad es algo hacia lo que nos movemos y hacia lo que nos acercamos cuanta más justificación poseemos. Los pragmatistas, por el contrario, consideran que existen mil detalles que deben desgranarse respecto a cómo ha de ser la justificación ante un público determinado (nosotros oponemos lo verdadero a lo justificado con vistas a contraponer un público presente, con sus propios requisitos de justificación, con un público futuro deseado, aquel que sería, con respecto a nosotros, como la Royal Society de 1700 en relación al tribunal que condenó a Galileo, o como los padres de la democracia norteamericana con respecto a los siete sabios de Grecia), pero que no hay nada concreto que decir sobre la justificación en general. Por ello, nada puede señalarse acerca de la naturaleza o los límites del conocimiento humano ni nada puede ser dicho respecto a la relación entre justificación y verdad. Y ello no porque la verdad sea atemporal y la justificación, por el contrario, temporal, sino porque *la única razón que hay para contraponer lo verdadero con lo meramente justificado es la contraposición de un futuro posible con el presente real*»[10].

Si se me concede que el *(north)american way of life* tiene algo que ver con el *(north)american way of thought,* se me concederá también que el final del texto que se acaba de reproducir deja entrever con claridad la ideología que le subya-

10. *Op. cit.*, p. 17.

ce. Esa ideología, tan crudamente manifestada en la contraposición entre «un futuro posible» que el pragmatista se permite desdeñar y «el presente real» en que tiene a bien confinarse, es la que en nuestros días conduce, con una irresistible capacidad de imposición, a la *sacralización* del presente como cifra de toda realidad o -por decirlo en una jerga, la platónica, a la que el pragmatismo no distingue con su predilección- como «lo realmente real».

Pero si contra algo es imperioso que ejercitemos hoy el espíritu crítico, es contra semejante sacralización del presente, cristalizada siempre en uno u otro *consenso dominante*. El espíritu crítico, como sabemos ya sobradamente a estas alturas, no es monopolio de la filosofía ni de ninguna otra disciplina, motivo por el que -al titular mi charla- he preferido hablar de su *indisciplina,* en el bien entendido, sin embargo, de que esa indisciplina podría estar llamada a conspirar en favor del interés de la razón que hiciera suyo el viejo Kant, esto es, en favor de la libertad más bien que del poder. Y con el fin de hacerles ver, para concluir, adónde apunta tal conspiración, les propongo insistir un poco más en el *problema de la verdad.*

Por irritante que pueda parecernos a algunos, el precedente texto de Rorty tenía su punta de razón, toda vez que nos prevenía contra una indeseable *absolutización* de la verdad. La «verdad en sí» es indistinguible de nuestra eventual adhesión a aquello que tenemos por verdadero, de suerte que tan sólo nos es dado hablar de ella *contextualizándola* en el espacio y en el tiempo, esto es, en las circunstancias sociohistóricas en las que se produce un determinado «consenso acerca de la verdad». Renunciar a absolutizar la verdad, que no tendría por qué equivaler a renunciar a la verdad como meta de la investigación, significa entonces únicamente que un consenso semejante habría de ser siempre considerado como *falible* y, por ende, como provisional y revisable. Y que quienes adhieran a él nunca podrían arrogarse -con la aparente excepción del Papa, que en su última encíclica se lo arroga sin

ningún embarazo- lo que, según nos contaba Rorty, llama Putnam «el punto de vista de Dios», también llamado el punto de vista de la *eternidad* por nuestro Ortega, quien añadía a continuación que dicho punto de vista «es ciego, no ve nada, no existe». De ahí que, en lo tocante a la verdad, convenga atenerse al precepto cervantino de acuerdo con el cual el camino es preferible a la posada, precepto que no excluye, antes al contrario, la búsqueda de la verdad sino tan sólo el reposo en verdades supuestamente *incontestables.*

En lo relativo a nuestro conocimiento del mundo no hay «verdades incontestables» y sólo cabría otorgar tal rango a las llamadas *verdades formales,* que nada tienen, en el fondo, que ver con nuestro conocimiento del mundo. Podemos, sí, considerar incontestable que «2 + 2 = 4» pero, como el gran matemático y lógico Gottlob Frege hizo ver en su análisis de este enunciado aritmético, ello es así tan sólo porque dicha ecuación puede descomponerse en otra, a saber, «(1 + 1)+(1 + 1) = 1 + 1 + 1 + 1», que es en efecto incontestablemente verdadera pero tan vacía como «A = A». Desde el punto de vista de la educación que a Vds. les interesa, *la verdad no puede enseñarse:* a un estudiante se le puede decir, *à la* Rorty, «Esto es lo que los científicos tienen, aquí y ahora, por verdadero», pero decirle «Esto es absolutamente verdadero, lo mismo hoy que ayer y que mañana» sería educarle en el peor de los *dogmatismos...* de análoga manera a como inducirle a renunciar a la búsqueda de la verdad (que no me atrevo a afirmar que sea exactamente lo que Rorty proponía, aunque daba la sensación de hacerlo) sería educarle en el peor de los *escepticismos.* Pues la voluntad de buscar la verdad, lo que cabría llamar la *voluntad de verdad,* sí que puede y, por supuesto, debe ser educada: para expresarlo aún de otra manera, no es posible educar en la verdad, pero sí en la *veracidad,* que es algo que, en definitiva, no tiene que ver tanto con la razón teórica ni con la ciencia cuanto con la razón práctica y, por ende, con la ética (por eso, y aun cuando «la indisciplina del espíritu críti-

co» no sea asunto exclusivo de la filosofía, me permití subtitular mi charla acogiéndola bajo -o enfocándola desde- *una perspectiva filosófica)*. Y es bajo o desde dicha perspectiva, la perspectiva de la veracidad más bien que la de la verdad, como personalmente me inclinaría a interpretar el hermoso *dictum* de Lessing -autor, como se sabe, de una obra dedicada a *La educación del género humano (Die Erziehung des Menschengeschlechts)*- que reza «Si Dios tuviese en su mano izquierda la tendencia a la verdad y en su mano derecha la verdad misma, y si yo pudiera elegir entre las dos, le diría: Señor, dáme la tendencia a la verdad [...] puesto que la verdad está hecha sólo para Ti». En mi interpretación, la «tendencia a la verdad» sería otro nombre de la «veracidad», pero reconozco que ésa no es la única interpretación posible de la frase de Lessing. Un Karl Popper la interpretaría, por ejemplo, en el sentido de una aproximación asintótica a la verdad que, aunque nos obliga a contentarnos con un mayor o menor grado de *verosimilitud* en cada caso, no renuncia, no obstante, a absolutizar la verdad misma y en mi opinión sucumbe a la objeción de Rorty, pues la mano izquierda de Dios siempre sabría lo que está haciendo su derecha, esto es, cuándo la «verosimilitud» alcanza a convertirse en la «verdad», con el consiguiente riesgo de transmitírselo por arcana vía a algún que otro mortal privilegiado como, pongamos por ejemplo, este o aquel representante suyo sobre la faz de la Tierra.

Y todavía cabe otra interpretación de la frase de Lessing, debida esta vez a una línea de pensamiento que, partiendo de Peirce, se prolonga hasta Apel e incluso Habermas en fechas relativamente recientes[11]. El consenso de una determinada «comunidad de investigadores» no es un criterio suficiente de verdad, pues nunca podremos estar ciertos de que la racionalidad de tal consenso no se vea pervertida por el influjo de factores irracionales (ciertos usos del poder, comenzando por el poder académico y continuando con el extracadémico, se contarían, a no dudarlo, entre ellos). Pero si concebimos una comunidad de investigadores cuyos miembros tan sólo hicieran uso de su razón, por lo demás la misma para todos, aquéllos no tendrían otro remedio que ponerse de acuerdo a más o menos largo plazo en torno a una «opinión final» común, desembocando, pues, en un consenso auténticamente racional. Esta es la idea de Peirce sobre la que descansa el afamado recurso de Apel, seguido un día por Habermas en este punto, a una «comunidad ideal de diálogo» *(ideale Kommunikationsgemeinschaft)* en la que, más allá de los insuficientes e inestables «consenso fácticos» rortyanos, la verdad pudiera florecer gracias a alguna suerte de «consenso contrafáctico» capaz de oficiar respecto de los anteriores como una idea regulativa, si no constitutiva[12]. Por lo que a mí respecta, no me fío mucho de semejante secularización apeliana del punto de vista de Dios, pues nadie sabe en rigor cómo viajar a ese reino ideal de la «comunicación ideal» y los consensos asimismo ideales; y, si alguien emprendió alguna vez dicho viaje, lo cierto es que no ha vuelto para contárnoslo. Pero lo que no entiendo, sobre todo, es por qué aquella comunidad angélica de Apel reclama para sí la consideración de una «comunidad dialógica» cuando muy bien podría dedicarse en silencio a la contemplación beatífica de Dios o, para el caso, la verdad (como el Sócrates de Platón mostrara ejemplarmente, el diálogo surge entre los hombres cuando la conciencia de su imperfecta racionalidad les impulsa a asociarse en un esfuerzo cooperativo de racionalidad -que es en lo que el diálogo consiste-, mas tamaño esfuerzo resultaría sin duda prescindible,

11. Véanse al respecto mis trabajos «De la intrascendentalidad de la razón» y «Razón, utopía y disutopía», caps. 4 y 8 de *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

12. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Francfort del Main, 1974, vol. II, cap. 2 (hay trad. cast. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, Edit. Taurus, 1991).

por superfluo, entre seres perfectamente racionales). Dejemos, pues, a Apel con la verdad en su idealizada estratosfera y regresemos con la veracidad a nuestro mundo sublunar[13].

Si la verdad, como parece desprenderse de cuanto llevamos dicho, no es cosa de este mundo y ningún género de *consenso* –real ni ideal, fáctico ni contrafáctico– nos podría asegurar su posesión, ¿para qué estimular en los alumnos esa pasión inútil que sería entonces la veracidad?

Como se recordará, ya advertí en su momento lo escasamente promisorio del empeño de responder de forma positiva a la pregunta de Pilatos «¿Qué es la verdad?», lo que en cambio no nos debía desanimar de interesarnos por lo que la verdad *no* es, poniéndonos sobre aviso, por ejemplo, ante cuanto no sea verdad pero pretenda hacerse pasar por tal. El cometido primordial del espíritu crítico es justamente ése, un cometido *negativo* consistente no tanto en el fomento del consenso en torno a una supuesta verdad cuanto en la tolerancia –e incluso el estímulo– del *disenso* ante lo que, en el seno de tal o cual comunidad, se tiene *infundadamente* por verdadero. De hecho, la historia de la ciencia, tal y como la ha descrito Thomas Kuhn, es una historia de discontinuidades y rupturas alentadas por el «disenso», disenso mediante el cual los disidentes de turno se atrevieron a poner en cuestión la plácida instalación de la comunidad científica en un determinado «paradigma» que eventualmente hegemonizaba lo que diera Kuhn en llamar la «ciencia normal»[14]. Naturalmente, la

13. Véase mi trabajo «¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (Visita a la *comunidad de comunicación* de K.-O. Apel)», en K.-O. Apel y otros, *Ética comunicativa y democracia,* Barcelona, Edit. Crítica, 1991, pp. 132-63, que puede contrastarse con el más simpacético de Adela Cortina, «K.-O. Apel. Verdad y responsabilidad», Introducción a K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Barcelona, Edit. Paidós, 1991, pp. 9-36.
14. Véase el trabajo «La teoría de las revoluciones científicas (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)», Introducción a I. Laka-

historia de la ciencia es asimismo la historia de esa ciencia normal. E incluso, habida cuenta de que toda «revolución científica» –no menos que las revoluciones extracientíficas, por ejemplo las políticas– acaba a su vez instaurando un nuevo consenso tras haber roto con el precedente, cabría decir que los períodos de normalidad científica ocupan un trecho más dilatado de aquella historia que los de efervescencia revolucionaria, que son aquellos, sin embargo, en los que la creatividad científica raya indudablemente a más altura (Schopenhauer, siempre tan optimista, escribió que «a la verdad sólo se le permite la breve celebración de una victoria entre dos largos períodos durante los cuales es condenada como paradójica», una fórmula que, por mi parte, preferiría sustituir por esta otra: «Paradójicamente, sólo en muy breves intervalos de la historia se permite a los seres humanos celebrar la derrota de un punto de vista largamente consensuado como verdadero», pero para añadir, no se me vaya a tachar de pesimista, que son esos intervalos los que hacen a dicha historia interesante y han impedido que nuestro planeta se parezca al espeluznantemente descrito en aquel popular relato, llevado luego al cine y a la televisión, que se titulaba «El planeta de los simios»). Y lo que acaba de decirse de la historia de la ciencia cabría extenderlo, salvando cuantas diferencias haya que salvar, a la *historia de la moral.* Para esta última, lo decisivo no será ya la verdad sino la «justicia», pero también la historia, por ejemplo, de la conquista de los «derechos humanos» es una historia de disidencias, sucesivamente protagonizadas por la burguesía emergente, las clases trabajadoras o los pueblos colonizados, así como las minorías marginadas dentro de las propias metrópolis, que luchaban o luchan todavía contra algún consenso «hegemónico» precedente en virtud

tos-A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento científico,* Barcelona, Edit. Grijalbo, 1985, pp. 13-80, recogido en J. Muguerza, *A ciencia incierta,* en preparación.

del cual les era o es negada su respectiva condición de sujetos de tales derechos[15]. En todos estos casos, ya sea que se trate del inconformismo ético o del inconformismo epistémico, el espíritu crítico serviría al kantiano interés de la razón –tantas veces mentado en esta charla– valiéndose al efecto de una concepción de la razón para la cual la racionalidad no consiste solamente, ni principalmente, en el ejercicio rutinario de una facultad que nos permita discurrir por los caminos trillados de un paradigma científico o un código moral dados, sino en *nuestra capacidad para hacer frente a situaciones inéditas*. Una brillante definición esta de la «racionalidad» debida a Jonathan Bennet y compartida por buen número de filósofos contemporáneos, como Paul Feyerabend o Stephen Toulmin, a la que no haría ascos el estudioso del «pensamiento creativo» Edward de Bono con quien se hallan Vds. suficientemente familiarizados.

(Y si traigo a De Bono a colación es motivado por una experiencia personal reciente. Como en el seno de una comisión de selección de becarios investigadores se me ocurriera observar que, con los procedimientos selectivos allí en vigor –dentro de los cuales la nota media de los expedientes académicos, mediante la que alguna que otra Facultad de Filosofía de este país acostumbra a premiar la docilidad del alumnado, contaba bastante más que la calidad y originalidad de los proyectos mismos de investigación–, al observar, decía, que con tales procedimientos difícilmente habría obtenido beca un Einstein, alguien de los presentes me respondió con suficiencia que «estadísticamente hablando, Einstein no es más, después de todo, que una cantidad negligible». Lo que me hizo recordar el elogio que leí una vez de un libro de De Bono: «En el terreno de la

15. Véase el trabajo «The Alternative of Dissent», en G.B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X, Cambridge, 1988, pp. 71-129, recogido en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, ed. de G. Peces-Barba, Madrid, Edit. Debate, 1989.

educación, las musas raramente nos visitan; pero, si no las invitamos, lo más probable es que no vengan nunca»).

Una educación *para* el disenso –complementaria, desde luego, de una educación en el consenso racional– no sería, según pienso, la peor invitación. En cualquier caso, una educación para el disenso no sólo habría de permitirnos elevar la mirada por encima de nuestro actual contexto cultural, abriéndola –*más allá de nuestro presente real*– a un *futuro* posible sin el que las ciencias se estancarían, sino también volverla hacia atrás a fin de rescatar ese *pasado* posible sin el que las humanidades sucumbirían a lo que se ha llamado con acierto la «soberbia de la inmediatez». Esa soberbia que impone a las secciones de cultura de nuestra prensa diaria su obligada promiscuidad con las del espectáculo, donde el espectáculo es algo que sólo cobra vida de ordinario bajo la dictadura del aquí y el ahora, siendo objeto de un culto que merecería bien el nombre de *hemerolatría*.

A través de un comentario de texto, esta charla ha tratado, en la modesta medida de sus posibilidades, de ejecutar una de aquellas operaciones de rescate de un pasado que la historia se habría encargado, como suele, de frustrar. Y a partir de dicho intento de recuperación, ha tratado no menos, aun si con no menor modestia, de sugerir alguna vía que nos permita la imaginación de un futuro mejor, asimismo expuesto, cómo no, a una más que probable frustración histórica. Es cierto que, hoy por hoy, nada habría de importarnos tanto como nuestro presente, pues a él le corresponde delimitar dónde estamos y, en definitiva, desvelar lo que somos. Pero la atención al presente no nos impide, e incluso nos exige, preguntarnos de dónde venimos y adónde queremos o no queremos ni debiéramos querer ir. Después de todo, como diría el poeta, ni el ayer ni el mañana están escritos y sólo nosotros los podemos escribir o, mejor dicho, tenemos que escribirlos para poder vivir de veras el presente, esto es, sobrevivir en él sobreviviéndolo.

Índice